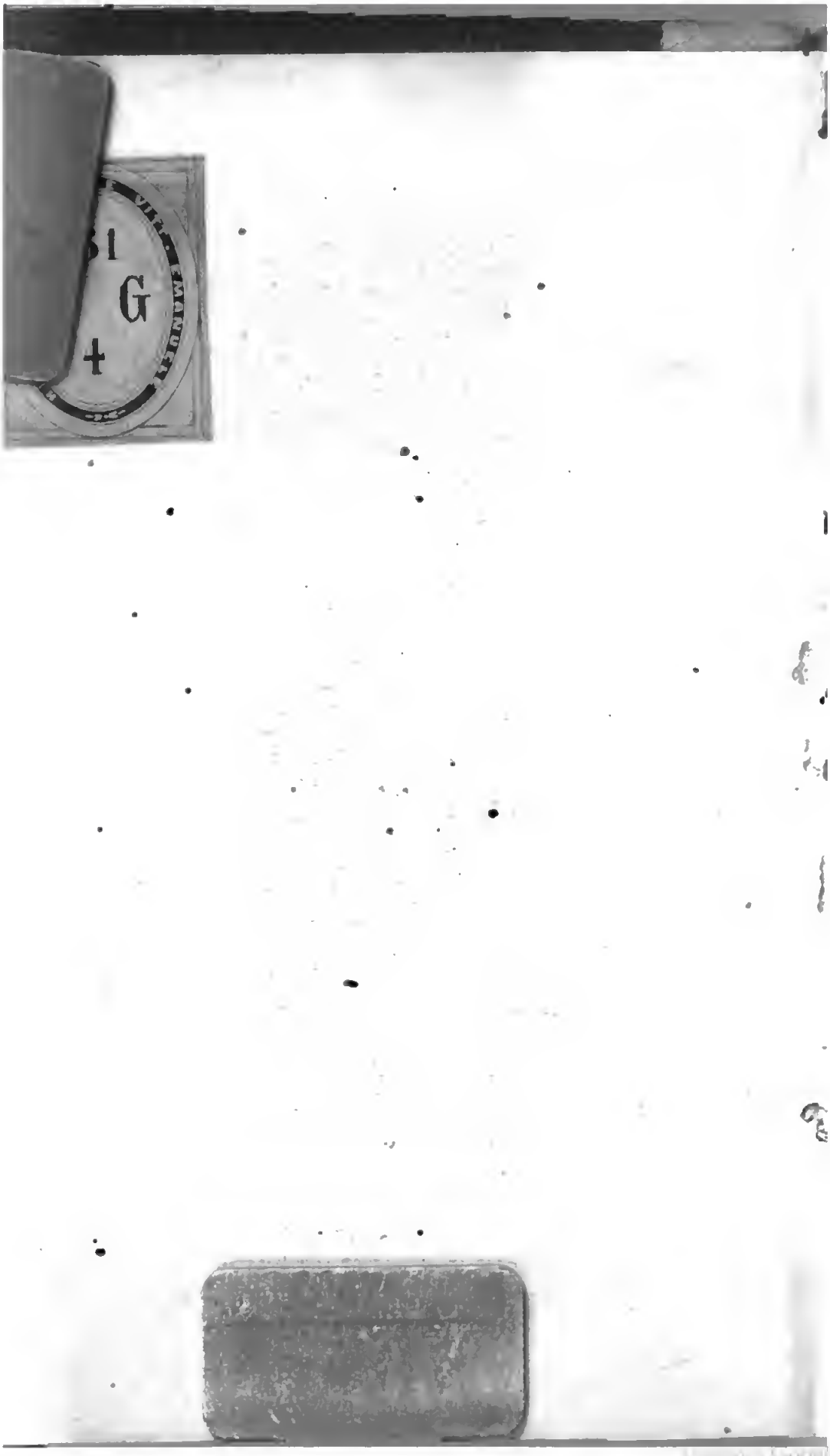
Digitized by Google



STORIA

DELLA FILOSOFIA MODERNA.

Digitized by Google

D

Digitized by Google

DONO

STORIA
DELLA FILOSOFIA MODERNA
DAL RISORGIMENTO DELLE LETTERE SINO A KANT

DEL SIGNOR

G. AMADEO BUHLE

PROFESSORE DI GOTTINGA

TRADOTTA IN LINGUA ITALIANA

DA D. VINCENZO LANCETTI.

TOMO SECONDO

CONTENENTE LA CONTINUAZIONE DELLA INTRODUZIONE

CIOE'

DEL COMPENDIO DELL'ANTICA FILOSOFIA

DA ARISTOTELE SINO A SESTO EMPIRICO.

MILANO

DALLA TIPOGRAFIA DI COMMERCIO

1821.

La presente Edizione è posta sotto la tutela
delle Leggi.

Digitized by Google

STORIA
DELLA FILOSOFIA MODERNA

DI GIOVANNI AMADEO BUHLE

CONTINUAZIONE DELLA PARTE PRIMA

DELLA INTRODUZIONE

Ossia del Compendio della Filosofia Antica.

Cap. XXIII.

Aristotele.

Avvegnachè Platone abbia sì efficacemente contribuito a perfezionare la filosofia, fu tanto sorpassato da Aristotele suo discepolo, che non si può non sentire la più viva ammirazione per un genio sì straordinario.

Nacque Aristotele nella novantesima nona Olimpiade a Stagira, città situata al confine della Macedonia e della Tracia. Andò in Atene il quarto anno della centesima seconda Olimpiade, vi studiò

vent'anni sotto Platone, e passò poi tre anni alla corte di Ermiade tiranno di Atarnae nella Misia. Il second'anno della centesima nona Olimpiade Filippo re di Macedonia lo nominò istitutore di suo figlio Alessandro. Dopo la conquista dell'Asia fatta da questo gran capitano tornò Aristotele in Atene, e vi insegnò tredici anni nel Liceo, edificio contornato d'alberi, e situato fuor di città presso il tempio d'Apollo Licio. Morì poi l'anno terzo della Olimpiade centoquatordicesima.

Egli non avea, per dir vero, quella immaginazione ardente che caratterizzò il genio di Platone: il suo entusiasmo per il buono e il bello non era sì energico da figurarseli anche negli spazj immaginarj; e non amò l'ideale, che a lui parve vuoto di senso; ma non men di Platone avea tutto l'ingegno e tutte le qualità dello spirito che aver debbe un filosofo di prim'ordine, e queste qualità gli davano una direzione ed una energia, che aver non potevano in Platone, per la parziale fisionomia dello spirito di

questi, congiunta alla natura della educazion sua e de' suoi primi studj. Desiderio irresistibile di sollevarsi a cognizioni universali, attività corrispondente a sì insaziabile avidità di sapere, sagacità penetrante, giudizio solido, fortificato da immensa sperienza: tali sono i caratteri più rilevanti del genio d'Aristotele. È difficile trovare altr' uomo, di cui si possa dire con tanta verità come di lui, che ad un'epoca, nella quale la sua nazione era giunta ad un alto grado di civilizzazione per tutti i rapporti, non solo riunì la totalità delle cognizioni positive avutesi prima di lui, ma ancora, di sparse e confuse che erano, le strinse in sistemi, e al tempo stesso le rese più chiare e rette, e ne moltiplicò prodigiosamente la massa.

Se si adunasse in un sol capo la scienza di un Haller, di un Kant, e di un Kaestner, appena, in mezzo agli Alemanni, avuto riguardo alla differenza de' tempi, sarebbe un tant' uomo paragonabile a ciò che fu Aristotele frammezzo ai Greci.

Platone diede l' esempio dello studio

scientifico della filosofia; ma egli non approfittossene che per avvicinar questa scienza al termine della sua perfezione; non istaccossi dal circolo che il filosofo chiama suo dominio esclusivo, ed anche lo studio scientifico della filosofia, qual egli intraprese, venne trattenuto da varj ostacoli cagionati dalla sua situazione personale e dalle sue facoltà pecuniarie. Non potevasi allora aver libri che a prezzi altissimi, come lo prova la somma considerabile che Platone fu obbligato di pagare nella Magna Grecia per una sola opera di Pitagora. Questo filosofo non aveva i mezzi di formarsi una biblioteca compiuta, e per ciò non potè conoscere perfettamente la letteratura filosofica antica. All' incontro la sorte favorì Aristotele, quando Filippo gli confidò l' educazione dell' erede della sua corona. La natura prodiga de' suoi doni verso Alessandro avea destinato questo eroe, non solo a regnare sui popoli di suo padre, ma anche a sommettere tutte le nazioni fino ai confini del mondo allora conosciuto. Fra il tumulto de' campi, e l'eb-

brezza della vittoria, ci conservò l'amor delle scienze ispiratogli da Aristotele, e usò del poter suo per soddisfare ai bisogni ed ai menomi desiderj letterarj della guida e dell' amico della sua giovinezza. Potè dunque Aristotele procurarsi tutte le opere de' filosofi suoi predecessori o contemporanei. La biblioteca da lui messa insieme fu la prima gran collezione di libri che gli antichi vedessero, e formò in seguito una parte considerevole di quella d' Alessandria. Oltre a ciò il suo reale allievo gli fornì i mezzi di coltivare tutti gli altri rami delle umane cognizioni: ordini precisi d' Alessandro ingiungevano di somministrargli per lo studio della storia naturale tutte le notizie che gli fossero necessarie, e appena formava egli un desiderio che ne veniva esaudito; laddove gli antichi naturalisti, e gli illustri suoi contemporanei della Grecia, dovean contentarsi delle nozioni ed osservazioni che poteano procurarsi da se, e che necessariamente esser doveano imperfettissime, e strette ne' confini di una sfera molto angusta.

Al numero incomparabilmente maggiore de' soccorsi accessorj, che Aristotile potea porre a profitto, e di cui Platone era privo, bisogna anche aggiugnere che quest' ultimo avea già tanto illustrata l' arte di ridurre le cognizioni in sistema, che bastava un sol grado più di sviluppo a quest' arte per poter farne la più utile applicazione alla massa attuale de' fatti riconosciuti. Questo compiuto sviluppo dell' arte sistematica spianò ad Aristotele tutte le difficoltà, e gli permise d' immortalare il suo nome, coordinando il caos delle cognizioni umane, e raccogliendole in corpi di scienze, giusta i principj della logica. In mezzo a questo lavoro ei dovette facilmente osservare i molti vuoti e le inconseguenze, che erano nelle indagini de' suoi predecessori intorno agli oggetti scientifici, giacchè la mancanza di legame e di conseguenza si manifesta, in certe dottrine, quando si cerca ridurle a sistema; ma ebbe anche ad approfittar del tesoro immenso di fatti, che i suoi moltiplici mezzi gli avean procurato, onde riempier que' vuoti, e to-

gliere quelle inconseguenze. Al che tanto più riuscì, quanto la sagacità sua, e il giudizio, che non lasciò mai dominare dalla immaginazione, dovean rendere la sua filosofia più severa e profonda di quella di Platone, la quale spesso non era che un tessuto di arguzie figlie di una immaginazion delirante.

Aristotele cominciò per condurre a termine ciò che Platone aveva ancora lasciato imperfetto, rispetto allo svolgere compiutamente l' idea di sistema.

Esaminò di nuovo l' idea di scienza, e non risparmiò cura per ben distinguerla da tutte le idee affini, ovvero colleganti.

Ammise cinque prodotti delle facoltà intellettuali, che dipoi prese a considerare: e sono, l' arte, la sagacità, la scienza, il raziocinio, e la sapienza.

L' arte è la facoltà ragionata di produrre una cosa possibile, giusta l' idea empirica e pratica di uno scopo.

La sagacità è la facoltà ragionata di valutare l' utile e il danno delle azioni: essa posa sulla sperienza e l'opinione, e

non decide se una cosa sia necessariamente buona o cattiva.

La scienza è la cognizion degli oggetti, non secondo i loro caratteri accidentali e la loro analogia, dal che dipende l'opinione, ma secondo le loro qualità essenziali; essa ha per iscopo la verità, che è e debb'essere sempre una e sempre quella: abbisogna dunque di una dimostrazione per principj.

Se pertanto la scienza deriva da principj, conviene che lo spirito umano abbia in se una facoltà, da cui nascano codesti principj. E questa è quella che Aristotele chiamò raziocinio. Vi è dunque anche una scienza di raziocinio. La scienza versa intorno agli oggetti che si sanno per principj, e la scienza del raziocinio versa intorno ai principj, pei quali si sa qualche cosa degli oggetti.

La sapienza è l'ultimo, ma il più sublime, prodotto dello spirito; essa consiste per un lato nella cognizion della scienza e de' suoi principj astratti; per l'altro nella potenza acquistata di impiegare tutte le facoltà dello spirito in una

maniera propria e conveniente a quella cognizione.

Posto ciò, l'oggetto dell'arte è l'armonia reale; quello della sagacità, l'utile o il danno; quello della scienza, la verità; quello del raziocinio, la possibilità e la prova di tal verità; e quello della sapienza, il conseguimento e pratica di essa.

Perciò Aristotele definì la filosofia, la scienza della verità per principj. Circoscrivendo il di lei dominio, si determinano eziandio i confini di quello della opinione, sulla quale posano l'arte e la sagacità.

L'arte del raziocinio è il più alto termine della filosofia; ed ogni filosofia, generalmente parlando, guida alla sapienza.

Ponendo Aristotele nell'impero della filosofia l'arte e la sagacità, che tendono a dirigere le azioni verso uno scopo, e la scienza e l'arte del raziocinio, che hanno per oggetto la cognizione delle cose, giunse così a dividere la filosofia, non che la sapienza, cioè il possesso di essa e l'arte

di praticarla, in due parti, una teorica, e l' altra pratica.

La filosofia è teorica quando si consacra a conoscer gli oggetti, è pratica quando si applica alle azioni.

Aristotele fondò questa divisione non solo sugli oggetti dei principj filosofici, ma anche sulla fonte di questi nell' intelletto.

La filosofia teorica si divide anche in fisica, matematiche, ed arte del raziocinio, che comprende l' ontologia e la teologia.

La fisica è estesissima, e tratta generalmente delle qualità della natura. Applicandosi allo studio de' principj che sono base della qualità de' fenomeni naturali, essa costituisce una scienza filosofica distinta, ed abbraccia le parti della nostra metafisica attuale, che noi chiamiamo scienza metafisica de' corpi, e cosmologia. Ma siccome essa esamina e spiega anche la qualità di ogni classe di fenomemi naturali, si può dividerla in tante sezioni, quante vi ha classi o collezioni di fenomeni presentanti qualità comuni. Da ciò risultano la metereologia,

che tratta de' fenomeni dell' atmosfera; la teoria del cielo, che studia gli astri; la psicologia, che esamina le sostanze vivificanti ed animanti nella natura; e la storia naturale, che insegna a conoscere i tre regni, minerale, vegetabile, ed animale.

Quella stessa ragione che indusse Aristotele a considerar la fisica come la scienza de' principj della qualità della natura, lo trasse a riguardare le matematiche come quella de' principj della sua quantità. Egli trovò che quest' ultima è una causa generale non men della prima, benchè ammettesse fra loro una differenza essenziale, e biasimasse i pitagorici di averle insieme identificate. Perciò congiunse immediatamente le matematiche alla fisica, perchè, giusta le sue idee sulla filosofia, era impossibile di separar l' una dalle altre.

Finalmente, dalla esistenza de' principj della qualità e quantità de' fenomeni, è facil conchiudere quella di un primo principio di tutti i principj. La scienza di questa cosa assoluta e primordiale forma la metafisica d' Aristotele (arte

del raziocinio, filosofia prima, ontologia, e teologia.)

La filosofia pratica tratta della produzione meccanica d' opere materiali, giusta le idee di armonia, (arti tecniche), ovvero delle azioni dell' uomo, giusta le idee di libertà (morale, filosofia morale). Nel primo caso si divide in differenti teorie di facoltà, in arti e mestieri. Nel secondo, essendo l' uomo, secondo l' opinion di Aristotele, destinato per sua natura a vivere in società, essa tratta o dei principj delle azioni libere del cittadino, come uomo: e questa è l'etica; o de' principj delle azioni libere dell' uomo, come cittadino: e questa è la politica; ovvero de'principj delle azioni libere dell'uomo, come padre e capo di famiglia: e questa è l' economia. Tutte queste cognizioni, sieno esse relative alla teoria o alla pratica, suppongono il pensiero (concezione, giudizio, e raziocinio), che debb'essere sommesso a regole. Così la filosofia, considerata nel suo insieme, comprende adunque anche la scienza di esse regole, che sono la

base di tutte le cognizioni. Essa ha per oggetto, o di insegnare le leggi formali della verità (analisi, logica della verità,) o di facilitare, e rassodare il pensiero, ed indicare al tempo stesso i mezzi di persuasione, per quanto le leggi formali del pensiero la posson produrre (retorica), o finalmente di ingannare ed illudere con artifizj (arte del sofista). Questi ultimi due rami della scienza della verità, avendo per iscopo di far nascere un' opinione, debbon riunirsi sotto il nome collettivo di dialettica.

Aristotele considerava la grammatica filosofica come introduzione alla logica; e sebbene ella prenda da questa i suoi principj, trovasi ch' egli non ebbe torto di così fare, quando riflettasi al metodo ch' ei tenne per sviluppare la logica, ed all'uso che in ciò fec'egli della lingua. La poetica ei la classificava fra le arti tecniche.

Sebbene egli non cominciasse dal fare uno studio profondo delle facoltà intellettuali, prima di cercar di scoprire e di stabilire i principj che danno un carattere particolare alla sua filosofia, pure

esaminò attentamente la natura dell' intelletto umano, come anche l' originario rapporto che passa tra esso e gli oggetti, ed è facil capire che non solo il suo proprio sistema, ma ancor la sua critica delle altrui dottrine, e soprattutto di quella di Platone, suppongono molte indagini di questo genere, anzi posan su quelle. Egli si attenne generalmente più al giudizio che al pensier logico. Se altri finora non se ne è avveduto, ciò nasce dall' aversi poco studiata la filosofia aristotelica nella sua vera fonte; e dall' aversi riguardato il saggio di Stagira più presto come istorico ed aristarco degli antichi dommi filosofici, che come filosofo originale. Egli stesso ha in certo modo giustificato un tal giudizio, col riguardar questo studio, non come necessaria introduzione alla filosofia, ma come parte integrante di questa scienza; cioè della psicologia. Non è possibile ai moderni di ben afferrare e apprezzare il complesso del suo sistema, se non correggono sino a certo punto lo sbaglio da lui commesso, e se prima

di esporre la sua dottrina, propriamente detta, non cominciano dall'esporre le idee sull'intelletto umano, che ne sono la base.

Il complesso delle facoltà intellettuali dell'uomo era da Aristotele diviso in intelletto ed in volontà: il primo contiene le percezione e l'intelligenza, nel più ampio significato di questa voce.

Ecco i dommi principali relativi alla teoria della percezione. La percezione è la facoltà che ha la mente di formarsi una immagine per cagione di una impressione interna. Tale impressione suppone qualche cosa che agisca, e qualche cosa che subisca all'azione. La passività appartiene al soggetto; non esprime già un principio di moto che sarebbe contrario alla natura del soggetto, ma uno stato conforme a questa natura. La causa della passività è l'eterogeneità dell'oggetto, che non puossi assimilare al soggetto fuorchè affezionandolo. Senza affezione esterna non vi è percezione; ma la facoltà di percepire precede quest' affezione, la qual non si manifesta realmente, se non quando la facoltà n'è

impressionata: quindi la coscienza del sentimento suppone la sensazione, perchè il sentimento non può sentirsi da se medesimo, ed in origine ne esiste la semplice possibilità.

Vi ha tre sorta di cose percettibili, di cui due lo sono per se medesime; quelle della terza specie sono percepite accidentalmente. La prima classe rinchiude le cose che sono percepite da ciascun senso in particolare; la seconda comprende quelle che lo sono da tutti i sensi in comune; e la terza si compone di ciò che è percepito in un oggetto sensibile. Quindi i colori, i suoni, i sapori, percettibili per se medesimi, appartengono ciascuno a un senso differente, cioè della vista, dell'udito, e del gusto. All' incontro il moto, il riposo, il numero, la figura, la grandezza, sono percettibili per se medesimi, ma percepiti da tutti i sensi in comune. È un accidente che si percepisca che un cert'uomo sia bianco. Le cose visibili hanno bisogno dell' intermezzo della luce; le sonore, di quello dell' aria; le odorose

di quello dell'aria e dell'acqua. Il senso del gusto e quello del tatto si esercitano per l'inframezzo della carne. Gli oggetti del tatto sono le differenze de' corpi, analoghe a quelle che si osservano fra gli elementi, il freddo, il caldo, il secco, e l'umido. Il senso del tatto esprime una media proporzionale tra lo stato del corpo, e lo stato opposto dell'oggetto percepito. Questa è la ragione per cui non si percepisce ciò che è caldo, freddo, duro, o molle come il corpo, ma soltanto ciò che è più caldo, più freddo, più duro, o più molle.

Tutto ciò che poco, o anche nulla si può distinguere, ovvero che agendo troppo violentemente scompone il senso del tatto, e spetta ad un corpo percettibile, chiamasi impercettibile.

La forma separata dalla materia, che entra nella composizione degli oggetti, è quella che li rende percettibili, perchè la percezione non comprende gli oggetti ma ne esprime soltanto la forma.

L'organo sensorio contiene la facoltà di percepire, ma ne differisce rispetto

BIBLIOTECA NAZ. VITTORIO EM. ROMA

all' esistenza, costituendo effettivamente una massa corporea, la qual non è nè la percezione stessa nè la facoltà di percepire; e questa altro non è che il rapporto determinato tra l'organo e il corpo fisico. Spiegasi con ciò come una troppo viva impressione fatta sopra un'organo, vi distrugge la facoltà di percepire; e come le piante non percepiscano, atteso che ne manca loro la facoltà, quantunque abbiano organi.

Vi ha cinque soli sensi; e l'esistenza di oggetti che agiscano su tutti i sensi in una volta non ne suppone la presenza di un sesto. Nondimeno debbe esistere una facoltà distinta, legata immediatamente a quella di percepire, e degna del nome di senso fondamentale. Diffatti ogni senso risiede in un organo separato; ma noi possiamo discernere simultaneamente le sensazioni ricevute da più organi. Nè questo fenomeno potrebbe attribuirsi alla percezione, la quale non possono gli organi per se stessi distinguere: onde, il tatto non può essere il senso radicale; convien dunque che ciò sia

una facoltà particolare (la coscienza). Questa coscienza, come facoltà, è semplice, perchè riduce più cose differenti all' unità; ma non è tale come azione, che porta il suo effetto sopra cose diversificate.

Aristotile pertanto non ammetteva differenza tra la suscettibilità e la spontaneità della percezione, ch' ei riguardava come una facoltà passiva, e in conseguenza ne ammetteva la sola suscettibilità. Similmente nessuna distinzione faceva tra la materia e la sua forma, contentandosi dire ch' ell' era la suscettibilità dello spirito eccitata dall' impressione avuta dai sensi. La materia dell' oggetto non è, secondo lui, rappresentata, e i sensi ne fanno conoscere soltanto la forma, a norma delle condizioni subbiettive dello spirito. La materia per se medesima ha una forma, ed è quella forma obbiettiva che agisce sui sensi, e tanto vi si imprime quanto è possibile. Essa però non può essere conosciuta obbiettivamente, ma solo subbiettivamente. Del resto, la forma obbiettiva è indifferente all' uomo,

il quale non può riuscire a conoscerla. Aristotele considerava lo spazio come qualche cosa di oggettivo, e vide ch'esso è la condizione subbiettiva della sensibilità esteriore. Tutto fa credere ch' egli anche attribuisse la facoltà di percepire a ciascun senso particolare, e pensasse che il senso interiore, ossia la coscienza, non serva ad altra funzione che a giudicare, e ridurre all' unità le percezioni, ch' essi raccolgono, e non iscorgesse la necessaria connessione che esiste fra il tempo e il senso interno, benchè la sospettasse. Considerava eziandio il tempo come qualche cosa d' obbiettivo, e così rendea molto difficile lo spiegare in qual modo l' unità possa esistere nello spirito, nell' atto che intende, malgrado ciò, e discerne molti diversi oggetti in una volta. Per togliere questa contraddizione, egli supponeva la coscienza una, quanto all' unità della esistenza, ma all' incontro divisibile, quanto al suo modo d' esistere.

Questa spiegazione avrebbe dovuto condurlo a formarsi una idea esatta del tempo e del senso interno; ma egli con-

fondea la coscienza empirica con la coscienza morale di se medesimo, e non ammetteva altra differenza tra loro, se non che la prima è attiva, e la seconda passiva.

L' immaginazione è quella facoltà che vien mossa immediatamente dopo la percezione, anzi da lei stessa, appena che sia stata eccitata da una impressione esterna; e benchè i materiali che la producano provengano senza dubbio dalla percezione, pur differisce da essa essenzialmente. La percezione procura le sensazioni, e le distinzioni qualificate; nè sono già arbitrarie codeste immagini, ma dipendono dall' impressione prodotta dalle cose sensibili: oltr' a ciò, son sempre vere; laddove l' immaginazione, soggetta alla nostra volontà, genera spesso delle chimere. Possono i sensi essere in riposo, e l' immaginazione trovarsi occupata; quelli sono sempre disposti a porsi in azione: questa non sempre. L' immaginazione differisce anche da quei rami delle facoltà intellettuali, che hanno rapporto alla verità delle cognizioni,

intelletto, e raziocinio, perchè genera quasi sempre idee false. Nemmeno si dee confondere con la facoltà della opinione: può l' opinione essere al par di lei vera o falsa, ma almeno è accompagnata dalla credenza; e gli animali, che sono tutti provvisti della immaginazione, non hanno credenza, perchè il solo intelletto può persuadere e far credere. L' immaginazione pertanto non può essere una opinione fondata sulle sensazioni: tanto più che noi ci immaginiamo false alcune cose, delle quali abbiamo una opinion vera: se dunque l' immaginazione e l' opinione fossero identiche, bisognerebbe che questa fosse al tempo stesso vera e falsa; la nostra immaginazione per modo d' esempio, ci suggerisce che il sole è piccolo, mentre l' opinione ci persuade aver esso un più considerevol volume. L' immaginazione è messa in azione dalle percezioni: queste dunque debbono contenere la causa obbiettiva, la qual fa sì ch' ella possa esser falsa, o vera.

Realmente i sensi percepiscono sem-

pre il vero: e la percezione dei corpi atti a cagionare una impressione su di essi induce in errore soltanto allora che il corpo sensibile non è bastantemente presente, ma bensì distante da essi. Le cose poi accidentalmente sensibili, fra le quali comprender si debbono quelle, che colpiscono tutti i sensi indistintamente, come sarebbe il volume, il moto ecc., possono produrre una percezione illusoria; sino a farci immaginare di aver percepito qualche cosa, senza che ciò sia veramente: sebbene la percezione, qualunque essa sia, perchè per se stessa sempre vera, sia stata la causa esecutrice della immaginazione. Le idee della immaginazione rassomigliano alle percezioni; motivo pel quale talvolta gli uomini e gli animali vengono spinti da essa a qualche movimento, nel mentre che l' intelligenza dormiglia, ovvero è intercettata nella sua azione. Nulladimeno l' immaginazione, se ci rapportiamo alla cognizione degli oggetti, serve a riunire le variate impressioni raccolte da sensi, in modo da formarne una immagine, una intuizione.

Sentire, immaginare, e pensare, non sono le stesse cose: le prime due facoltà si trovano anche negli animali, i quali non posseggono punto la terza. Ciò che noi pensiamo è vero o falso; all'incontro la percezione è sempre vera; Pensare suppone intelligenza, di che gli animali son privi. Il pensiero si divide in tre parti, e comprende l'opinione, la penetrazione, ed il sapere, i loro opposti. Perchè abbia effetto conviene che l'oggetto al quale si pensa sia passivo, o per meglio dire, che esista una facoltà di ricevere nel pensiero gli oggetti atti ad occuparlo, ma non mai gli oggetti per se stessi. Il pensiero procede adunque rapporto agli oggetti, come la facoltà di percepire rapporto ai corpi, che possono eccitarla. Essend' esso però destinato ad abbracciare e a riconoscere una infinità di forme d'oggetti, debb' essere semplice; dunque la sua essenza altro non è che la pura possibilità degli oggetti immaginabili.

Il pensiero primitivo dell'anima nulla ha di reale, che ne precedà l'atto; ed esiste soltanto in potenza, e non in azione; perciò non potrebbe essere mischiato

coi corpi dei quali diverrebbe in questo caso o una qualità, od un organo; ed esso non è nè l' uno nè l' altro. Si dice pertanto con più esattezza esser l' anima la suscettibilità delle forme; ma per anima si debbe intendere l' anima pensante, e per suscettibilità la semplice possibilità di pensare.

Il pensiero non viene eccitato dall'oggetto di cui si occupa, come succede nella facoltà di percepire eccitata dai corpi sensibili; ma la percezione diventa nulla, quando gli organi dei sensi ricevono impressioni troppo vive: all' incontro il pensiero si eseguisce con tanto maggior chiarezza e facilità quanto più vivacemente l' oggetto gli si presenta. Il pensiero non è in grado di esercitarsi da se stesso, come non lo è la facoltà di percepire, ma quand'esso ha già raunati certi soggetti, può sopra di questi manifestare il suo potere, e riconoscere le forme che loro son proprie.

Aristotele pareggiava il rapporto che avvi fra l'intelligenza assolutamente spoglia di cognizioni e quella che ne ha già

acquistate, al rapporto che esiste tra una linea curva e se stessa nella sua qualità di linea. L'intelletto, allorchè si esercita sulla forma degli oggetti immaginabili, ne pensa per conseguenza la loro sostanza: e fa le funzioni di sua proprietà; ma siccome esso giudica secondo le qualità diverse rappresentate dall'intuizione, così trovasi in rapporto di connessione colle percezioni, e allora non agisce più in qualità di semplice intelligenza.

Affinchè l'intelletto pensi se stesso (e ciò non può accadere se non quando è stato sviluppato da un lungo esercizio delle sue facoltà sopra gli oggetti immaginabili) non è necessario che gli oggetti sieno semplici, perocchè ogni oggetto suscettibile di occupare il pensiero è semplice quanto alla sua forma, e l'intelligenza non è altra cosa fuorchè la forma dell'oggetto immaginabile per eccellenza senza alcuna materia: non può adunque niente meno essere pensato per se stesso che tutt'altro oggetto qualunque. La cosa immaginabile senza mate-

ria e l' intelligenza; la scienza teoretica puramente astratta e l' oggetto teoretico puramente razionale, sono una sola e medesima cosa. In quanto agli altri oggetti immaginabili, quando contengono materia, l'intelligenza può soltanto pensare alla lor forma, così che non hanno bisogno di essere materialmente semplici.

Aristotele per rendere sensibile l' idea dell' intelligenza astratta e primitiva adoperava pure il confronto della tavoletta di cera, ma soltanto nel senso figurato. Ei dicea che questa intelligenza astratta è la possibilità delle forme degli oggetti immaginabili, ch' essa preesiste per conseguenza ad ogni cognizione, e che sviluppata una volta da dati oggetti immaginabili, diviene per se medesima, facendosi astrazione dalla materia degli oggetti, la realtà delle loro forme. Platone, invece di pretendere che l'intelligenza astratta non sia che la possibilità delle forme, sosteneva al contrario, che queste forme vi esistono *a priori*, che per conseguenza non sono ricevute dalla facoltà di pen-

sare ma si trovano di già in essa, e che le intuizioni per mezzo de' sensi ad altro non servono che a richiamarle all'anima, e costringerle di rappresentarsi alla coscienza senza giammai produrle.

Oltre che l'intelligenza ha la suscettibilità per le forme degli oggetti immaginabili, e sotto questo punto di vista è passiva, possiede eziandio la facoltà di essere attiva, per modo che riunisce la suscettibilità e la spontaneità intellettuali. In tutte le cose, generalmente parlando, avvi una materia, e qualche cosa che sostituisce la causa attiva interna di questa materia, e la ragione dell'attività ch' essa sviluppa. L' intelligenza trovasi nel medesimo caso: debbe esistere in essa qualche cosa che divien tutto, e qualche cosa che fa tutto. Quest' ultima qualche cosa è l'anima, che adempie il medesimo uffizio della luce riguardo all'occhio. La luce rende realmente visibili i colori, dei quali non altro esiste nell'occhio fuorchè la possibilità di vederli; così l' intelligenza attiva prepara

la cognizione reale, della quale i sensi, l'immaginazione, e l'intelligenza passiva sono i veicoli; l'attività costituisce la essenza di codesta intelligenza attiva, che è il principio più nobile nell'uomo, poichè l'agente è più nobile del paziente, ed il principio d'azione della materia è similmente più nobile della materia medesima. Essa è semplice, ha una esistenza indipendente, e nulla soffre per parte degli oggetti che la occupano, appunto perchè l'attività forma la sua essenza; non può perire ed è eterna, ma nessuna rimembranza conserva, essendo impassibile. All' incontro l'intelligenza passiva, che di nulla può ricordarsi senza il soccorso dell' immaginazione, nè a niente pensare senza l'assistenza de' sensi, sfuma e perisce con la morte del corpo.

L'intelligenza attiva è la proprietà dei principj: essa comunica alle cognizioni unità e certezza; e le cognizioni sottoppongono a lei la materia, ch' essa pone in opera.

Secondo la loro possibilità, le cognizioni astratte esistono *a priori* nel tem-

po, e sotto questo aspetto l'intelligenza attiva e l'intelligenza passiva ne formano una sola ed unica. Posta la realità delle cognizioni astratte, si distingue al contrario l'intelligenza attiva da quella passiva, in quanto che essa è sempre attiva, e l'altra invece dipende dagli oggetti immaginabili, e dalla maniera nella quale vengono presentati.

L'intelligenza attiva è il principio dell'unità, e quindi non può avere nessun pensiero falso. Essa non pensa che a quanto è indivisibile, ed a quanto costituisce la base dell'unità della visione intuitiva; vale a dire pensa se medesima. Nel riconoscere la verità di ciò che è indivisibile, essa riconosce pur anco la falsità del contrario, ma esiste essa stessa come unità, sia riguardo al potere, sia puranco rapporto alla cognizione, come realità.

Non saprebbe lo spirito formare un falso pensiero, fuorchè nel fare uso della sintesi delle idee per riferirle all'unità, la quale non può esistere riguardo agli oggetti di dette idee; ovvero fuorchè nell'eseguire la separazione, alla quale

gli oggetti non si prestano altrimenti. Se il tempo entra poi esso pure in azione; la verità e la falsità non si limitano più al presente, ma si estendono ancora al passato ed al futuro.

Lo spirito può concepire o la possibilità o la realità di tutte le cose indivisibili; ma in quest' ultimo caso nulla impedisce che non pensi simultaneamente alla cosa indivisibile, che è quanto dire, a se stesso, come base dell' unità; ed agli oggetti e cose divisibili. Il tempo del pensiero è indivisibile nel primo caso, e divisibile nel secondo; ma il tempo indivisibile non può essere l' oggetto della intuizione, perchè è puramente astratto, oppure, secondo, l'espressione di Aristotele, perchè lo spirito (trascendentale) non esiste che in possibilità, prima di essere stato diviso (applicato alle diverse intuizioni ed idee) realmente (nel tempo); situazione nella quale introduce il suo contenuto trascendentale, (se stesso), d' onde può in conseguenza farsi una idea, riflettere alla cognizione reale. Da ciò risulta che l' in-

telligenza attiva non pensa necessariamente il vero, ma soltanto fin che essa, pensa se medesima, come principio dell' unità sintetica, e come intelligenza, che pensa qualche parte di un oggetto; sebbene, secondo il principio (trascendentale) dell'unità sintetica, essa non pensi necessariamente vero, e possa pur anco pensar falso. Avviene di lei, come accader suole della sensazione, che è propria di un senso, per esempio, la vista: questa sensazione è vera, ma non è poi necessariamente vero, che una cosa bianca sia un uomo, quantunque l' uomo produca la sensazione del bianco.

La percezione è unita strettamente alla volontà, la quale non ne diversifica come facoltà, ma se ne allontana per rapporto alla natura de' suoi effetti.

Allorquando la facoltà di percepire prova una percezione gradevole o disgradevole, ed approva o rifiuta; essa desidera l' una e fugge l' altra. La gioja e la tristezza sono un vero rapporto di proporzione con un bene o con un male; lo stesso dicasi del desiderio del bene e della avversione pel male. Il desiderio

e l'avversione, non sono essi pure, che effetti differenti di una sola e medesima facoltà.

Quel rapporto che esiste fra l' anima senziente, come facoltà appetitiva, e le percezioni, si trova anche fra l' anima pensante, come facoltà di volere, ed i risultamenti dell' immaginazione, che gli fanno provare le percezioni; imperocchè senza immagini l' anima non potrebbe pensare, nè per conseguenza similmente volere.

L' anima pensante approva o disapprova il bene o il male che l' immaginazione le dipinge, ossia che essa desidera, o pel qual sente ripugnanza. Il vero ed il falso sono della stessa natura, che il buono ed il cattivo, colla sola differenza che gli uni hanno qualità generali e gli altri spettano ad oggetti particolari.

L' intelligenza pensa adunque le verità astratte; appartiene perciò alla sublime filosofia l' esaminare se in tal caso essa riferisca le sue astrazioni ad oggetti reali.

Tuttavia la volontà dell' uomo, non viene unicamente determinata dai sensi e

dall' immaginazione; ma lo è pure dalla intelligenza, che bilancia gli oggetti rappresentati dalle immagini, e ne sceglie il migliore fra essi, nel caso in cui non pongono meccanicamente ed immediatamente in azione il desiderio sensuale. La determinazione però di questo migliore oggetto dipende da una idea dell' intelligenza, che forma il principio costitutivo della volontà ragionevole.

Fra i principj determinanti, che influiscono sulle azioni dell' uomo, il più forte al momento dell' azione è sempre quello che la decide. Ecco il motivo per cui i desiderj sensuali fanno tacere la volontà della ragione, o sono da lei dominati, ovvero finalmente che alcuno di essi trionfa.

Facile al presente riuscirà il formarsi una idea generale del modo, col quale Aristotele considerava le facoltà intellettuali nei loro rapporti cogli oggetti esterni. L'anima, in certo senso, contiene tutti gli oggetti, tanto sensibili quanto immaginabili, giacchè tutto ciò che esiste può colpire i sensi o il pensiero. La scienza in

certo modo, è l'insieme obbiettivo di ciò che noi sappiamo, e la facoltà (anch'essa in certo modo) di percepire il complesso di quello che percepiamo. Tanto lo spirito, quanto la facoltà di percepire, possono ambe due considerarsi sotto due aspetti differenti; cioè: rapporto a quanto rendono possibile, e rapporto a quello che contengono. In quanto a quest' ultima considerazione ritener debbesi che gli oggetti, che lo spirito e la facoltà di sentire contengono realmente, sono o le cose materiali per se stesse, o le loro forme. Le cose materiali non si trovano contenute nell' anima, la quale al contrario ne contien le forme. Siccome però non vi ha se non cose sensibili perciò tutti gli oggetti non puonno che sotto forme sensibili essere pensati, sieno gli enti astratti, sieno le qualità e le situazioni delle cose sensibili; ed è appunto per questo, che nessuno può nulla comprendere od apprendere senza il soccorso dei sensi o della intuizione; e che, allorquando lo spirito pensa, debbe pensar le immagini, essendo le intuizioni o le immagini, come le per-

cezioni, spogliate d' ogni materia Le sole impressioni ricevute per mezzo de' sensi e le sole idee, sono essenzialmente vere: il vero ed il falso risultano dalle loro combinazioni, imperocchè i principj della loro unione (le condizioni dell'unità sintetica) non sono immagini, ma non esistono (in realtà) senza di esse.

Dopo queste esposizioni possiamo volgerci ad esaminare le dottrine filosofiche di Aristotile, seguendo l' ordine scientifico che addottò egli stesso. Ogni cognizione obbiettiva suppone il pensiero, o la combinazione e la separazione dei vari materiali offerti allo spirito. Le immagini, o le idee, non puonno giammai costituire, isolate, una cognizione qualunque: supponendo questa una verità od una falsità, ch' esse non potrebbero avere, perchè sono isolate, e perciò vere. L' esistenza del falso, per opposizione al vero, o reciprocamente, risulta da certe associazioni o dissociazioni di codeste immagini ed idee. Fa d' uopo che il pensiero sia sottomesso ad una regolarità, il cui fondamento subbiettivo si trova

nello spirito, la qual si accorda colla sperienza degli oggetti, e vien prodotta da essa, ma che, tosto che sia sviluppata, può e debb'essere astratta da quei stessi oggetti per servire di guida nella cognizione che se ne vuole acquistare. La scienza che insegna a pensare regolarmente si chiama logica. Le sue regole hanno per iscopo di convincere o di sedurre; onde si divide in logica della verità (analisi) ed in dialettica, (arte del sofista). Aristotele ridusse ad un compendio sistematico i frutti delle ricerche logiche e dialettiche de' suoi predecessori e contemporanei e delle sue proprie, ne ridusse le regole a principj; e giunse sotto questo rapporto ad un tal grado di perfezione, che, dopo lui, la logica non ha fatto nissun progresso importante; ma non perciò si debbe pretendere di trovare nelle sue opere la precisione e la chiarezza, che da' moderni si è data alla scienza, nè la disposizione interna da questi introdotta a vantaggio dell' istruzione. Inutile pertanto sarebbe lo sminuzzare il suo metodo, ma è indispen-

sabile di dare un prospetto generale della sua logica, ed anche di far conoscere l'andamento da lui seguito per bene istituirla.

In quel modo che Aristotile conobbe, che le cose percettibili hanno certi caratteri che loro sono comuni, qualunque sia il senso che vanno a colpire, così s'avvide che gli oggetti del pensiero hanno parimente certi caratteri costanti, qualsiasi d'altronde la differenza loro particolare. Questi caratteri erano già in parte determinati immediatamente dalla forma della facoltà di percepire, perocchè essa fornisce i materiali di tutti gli accidenti; ma essi nascono anche in parte dalla natura del pensiero medesimo, sebbene ciò avvenga soltanto per l'azione sopra lei della facoltà di percepire per mezzo della immaginazine. Aristotele convinto che si può rivestire di tai caratteri tutte le cose suscettibili di occupare il pensiero, e che essi costituiscono idee generali che sempre si presentano alla immaginazione, così li distinse sotto il nome di categorie, e cominciò col darne nella sua logica sistematica una spiega-

zione. Stabilì quindi dieci uniformi categorie, ed ecco in qual maniera sembra essere stato spinto ad ammettere questo numero. Si può riguardar la cosa o come primitiva (*ens primum*), o come inerente alla cosa prima (*ens primo inherens*). La cosa prima può anche essere considerata o per se stessa (*ens per se*), o pe' suoi caratteri (*ens per accidens*). L' idea della cosa prima, esistente per se stessa, costituisce la prima categoria, cioè quella della sostanza. Quella della cosa esistente pe' suoi caratteri, o è relativa alla materia di essa, che è divisibile, e produce la seconda categoria, cioè di quantità; o è relativa alla forma, che è indivisibile, e ne nasce la terza categoria, di qualità; o si riferisce alla sostanza di qualche cosa, e si ha la quarta categoria, di relazione. La cosa, considerata come cosa prima, esiste per l' unione della sostanza con la quantità, o la qualità, o la relazione. La quantità si divide in due sotto-specie, secondo lo spazio, e secondo il tempo. L' idea di unione della sostanza colla

quantità nello spazio produce la quinta categoria: quella di luogo. L'idea d'unione della sostanza con la quantità nel tempo, produce la sesta categoria: quella del tempo. L'idea di unione della sostanza colla qualità genera la settima e l'ottava categoria: quelle di azione e di passione. L'idea di unione della sostanza colla relazione, se spetta al rapporto delle parti della cosa le une colle altre, o con la interna massa, ci dà la nona categoria: quella di situazione o di relazione interna; se rapportasi alla cosa con quegli oggetti che la circondano, ne risulta la decima categoria: quella di relazione esterna. Tutte queste categorie si riferiscono immediatamente agli oggetti del pensiero, e ne determinano la conoscenza, in modo da poter essere conosciuti per se stessi, conformemente alla natura dell'intelletto. Ma il principio del pensiero attivo, quel che riduce affermativamente o negativamente la pluralità all'unità, genera, allorchè si fa uso delle categorie, cinque altre idee generali (le *quinque voces*), che hanno

l' epiteto di categoremati, perchè esse suppongono le categorie. Porfirio ampie spiegazioni ne diede, onde servissero d' introduzione alla dottrina aristotelica delle categorie. Codeste idee generali sono il genere, la specie, la differenza, il carattere essenziale, ed il carattere accidentale delle cose. Sono esse interamente subbiettive e logiche, e costituiscono, propriamente parlando, le idee astratte; laddove le categorie potrebbero essere chiamate le idee empiriche. Aristotile non fece però che indicarle. Ammetteva che si possono conoscere per mezzo della favella, la costruzione della quale considerava egli come un mezzo accessorio, con cui sviluppare le regole della logica. Perciò non ragionò egli di gramatica fuorchè sotto questo aspetto, e vi aggiunse le regole della logica, senza ingolfarsi a dedurle dalla natura delle facoltà intellettuali. Nè Porfirio s' impegnò in simil lavoro, ed anzi annunzia l' intenzion sua d' astenersene. Una prova più certa che Aristotile mancava di una guida sicura per convincersi della perfe-

zione della sua tavola di categorie, hassi da un supplemento che porta il nome d' *Ipoteoria*, che aggiunse al libro, nel quale di esse trattò; sebbene, a dir vero, non sia ben sicuro ch' ei ne fosse l' autore. In appresso gli scolastici s' allontanarono molto da lui, relativamente al numero delle categorie; anzi alcuni due sole ne ammisero: la sostanza, e l' accidente.

Le categorie sono bensì le idee generali delle cognizioni; ma isolate, nessuna realmente o vera o falsa ne costituiscono, sia che vogliansi esclusivamente seguire, sia che ad un principio empirico vengano applicate. Ogni cognizione, o vera o falsa, suppone la concatenazione delle stesse categorie; o delle idee logiche ed empiriche, acquistate in conformità di esse. Questo legamento si opera per mezzo del giudizio e delle conclusioni, o piuttosto col giudizio al quale si puonno riferire le conclusioni. La logica, per essere sistematica, anche quanto alla sua forma esterna, richiede che vi si pongano in fronte i primi principj del pensiero,

dedotti gli uni dagli altri, e somministranti poscia le particolari regole della scienza. Aristotele però non procedette così; ma non pertanto aveva conosciuto que' principj per quel che sono, e li espresse in formole precise, e se ne valse per provare le regole subalterne del pensiero. Pose per principio, che le proposizioni, contraddittorie, affermative, esclusive ed assolute, formano le basi della logica, e dichiarò che la prima è la legge suprema, fondamentale, ed immediata del pensiero. Nello spiegare le regole del pensiero, seguì egli la traccia che gli era segnata dal favellare, simbolo delle idee. Le regole della favella debbono necessariamente accordarsi con quelle del pensiero; da esse pertanto, come frutti della esperienza, deduceva per astrazione la teoria della logica, e della dialettica, in quanto hanno rapporto unicamente col pensiero. Non deesi quindi aver maraviglia se nel libro *de Interpretatione*, situò a capo della logica le idee elementari della gramatica generale; essendochè il suo scopo era di caratteriz-

zare i fattori dei giudizii e delle conclusioni. Egli chiamava l' insieme di tali fattori interpretazione, vale a dire pittura delle idee per mezzo della favella. L' idea dipinta è semplice (sostantivo o verbo), o composta di più (proposizioni). Molte proposizioni formano un discorso. In conseguenza di questa definizione, spiegava le idee del sostantivo, del verbo, del discorso in generale, della proposizione, e delle sue differenti qualità, poscia esaminava le proposizioni affermative, negative, categoriche, ipotetiche, disgiuntive e contraddittorie. In tal maniera egli avea previamente descritto l'oggetto, di cui la logica e la dialettica debbon contenere le leggi.

Nella prima parte della sua logica, che succede alle idee elementari della teoria della pittura delle idee per mezzo della favella, Aristotele descrive le differenti forme di proposizioni, senza però classificarle a norma dei principali loro caratteri. Ei raccoglie soltanto coll' osservazione delle varie specie di proposizioni, che si presentano nel discorso, le diverse

forme de' giudizj; e dopo ciò determina i rapporti di questi giudizj riuniti, e dice che un sillogismo generalmente parlando altro non è che la combinazione loro, la quale debb' essere operata dal pensiero. Ecco come esprime la legge fondamentale del sillogismo: quando tre idee sono talmente in relazione le une con le altre che l'ultima è, o nò, contenuta tutta intiera nella seconda, e questa nella prima, allora la prima è legata, o nò, con la seconda, vale a dire il sillogismo è perfetto (*quicquid valet de* omni *valet etiam* de aliquo; *quicquid valet de* nullo, *non valet etiam* de aliquo. *Dictum de omni et nullo*). Espone Aristotele la teoria del sillogismo in due sezioni. La prima comprende le regole della formazione, dell'invenzione, e della soluzione, e tratta, come dicon gli scolastici, del sillogismo *in fieri*. Egli caratterizza qui le tre prime figure del sillogismo (perchè tre sole ne ammette, essendo la quarta stata aggiunta da Galeno), e la rispettiva loro importanza; accenna parecchie di tali figure, secondo la differenza delle pro-

posizioni che contengono: ne espone al tempo stesso le regole, e fa vedere quali sono le condizioni che si convengono per renderle valide. Non fu già egli che immaginò di indicare la quantità e qualità delle proposizioni per mezzo di alcune vocali, ed i modi sillogistici con parole tecniche, in cui le vocali succedonsi, secondo l'ordine che debbono avere le proposizioni per condurre alla conclusione. Nemmeno agli scolastici ne è dovuta l' invenzione; ma appartiene ad un antico greco; perchè ne' commentarj greci sopra Aristotele trovansi di già le voci corrispondenti ed esprimenti quelle parole. La teoria della invenzione del sillogismo indica qual figura e qual modo si abbia a scegliere per tener dietro ad una proposizione, e la maniera di determinare e scoprire il termine medio ne' sillogismi disgiuntivi, copulativi, e condizionali. Aristotele accenna pure la maniera di risolvere questi ultimi, e convertire uno nell' altro. La seconda sezione della teoria del sillogismo considera ciò che gli

scolastici chiamano sillogismo *in-facto*. Ivi esamina le proprietà particolari ed i vantaggi di ciascun genere e di ciascun modo di sillogismo nelle differenti figure; poscia i vizj di che son suscettibili, e come si prevengano. Finalmente prova che si possono riferire alle figure de' sillogismi non solo le conclusioni della logica, ma sì anche quelle della retorica, e che queste non conducono ad una proposizion vera fuorchè quando sono conformi alle regole del sillogismo.

Dopo avere spiegata la forma de' giudizj e de' sillogismi, passa Aristotele alla dottrina della idea logica d'una scienza, che è lo scopo del raziocinio. Ogni scienza esige principj, definizioni, dimostrazioni che possano condurre dal cognito all'incognito. Questa è la seconda parte della logica, ossia ciò che chiamasi analisi posteriore, la qual tratta della natura e regole delle parti componenti, e delle qualità logiche della scienza. Una proposizione non può far parte del sapere se non quando è provata dalle conclusioni: ma sapere per conclusione sup-

pone già una proposizione conosciuta, donde quelle conclusioni si traggono. Così dunque si giugne alla idea di un principio sommo, evidente, e necessario per se medesimo da cui tutte le dimostrazioni derivano. Fissata l' idea della dimostrazione e del sapere in generale, Aristotele si fa a svolgere i caratteri de' principj, come quelli che debbono e posson servire a stabilire le prove relative agli oggetti, de'quali cercasi ottenere scientifiche nozioni. Avvi moltissima differenza tra il sapere che una cosa sia, e il saper perchè sia; uno si riferisce all' esistenza dell' oggetto, e l'altro alla sua causa. La dimostrazione dell' uno ha bisogno di cognizioni, cui si può giugnere immediatamente; quella dell'altro vuol che risalgasi sino alla causa finale. Per tal modo il volgo giudica della grandezza degli oggetti col soccorso della vista, e sa che hanno un tal volume; ma il matematico dimostra perchè offrano quella grandezza. Da ciò risulta che ciò che costituisce la scienza è la dimostrazione del perchè. Molte sorta di dimostrazioni

si conoscono, tra le quali bisogna scegliére la migliore, e più propria a condurre all' intento. Se la scienza è dimostrata con conseguenza e dietro un principio immediato, allora presenta la maggiore unità e certezza possibile. Ma si possono dimostrare soltanto le cose che sono necessarie, o almeno che hanno un valor generale relativo. Una scienza qualunque offre i quattro seguenti problemi da risolvere: la cosa esiste ella? di qual maniera esiste? che è ella? e perchè esiste? La soluzione del problema, che è la cosa? non può essere oggetto di dimostrazione, la qual soltanto risponde per principj agli altri problemi, e questo di cui parliamo è oggetto della definizione. È quindi Aristotile naturalmente condotto a indicare i caratteri essenziali della definizione, con qual metodo si trovi, e con quai regole si prevengano i vizj, de'quali è suscettibile. In fine vengono le regole della dimostrazione in genere, e la prova trascendentale, che il sapere dipende in ogni genere dalla intelligenza. Questa materia trattò Aristo-

tele nel libro *de Anima*: ed io ho fatto di sopra conoscere tutto ciò che era necessario di dirne. Il filosofo di Stagira andò senza dubbio debitore a' suoi predecessori e contemporanei di molti materiali della sua logica; ma, considerata come scienza, essa è tutta opera sua, e le dà un diritto alla immortalità, che la invariabil natura della scienza stessa assicura e difende da ogni contrasto.

La topica d' Aristotele ha per iscopo di trovare i mezzi, onde favorire e facilitare il pensiero, e far conoscere i metodi di persuasione da adoperarsi, quando si tratta di opinioni verisimili. Siccome i mezzi tendono ancora a far trovare la verità; laddove i metodi usano soltanto di determinare la maggiore o minore probabilità, così la topica altro non è che la dialettica, ma non nel senso di Platone. La distingue Aristotele dalla Logica propriamente detta, che solo si occupa della verità, ed alla quale in certo modo ei l' oppone.

Gli antichi dialettici tenevano qual mezzo eccellente e necessario per ajutare

il pensiero, lo aver sempre nella mente un certo numero di idee generali e di luoghi comuni, che potessero avere una analogia più o meno lontana con un dato problema, e servissero o a somministrare alla coscienza una maggiore abbondanza di idee sugli oggetti di che si occupa, e ch'essa considera allora sotto un punto di vista più generale, o a stabilire una connessione tra le idee, ed a render certi, più che sia possibile, i risultamenti della ragione. Chiudendo in sè queste idee generali molt' altre idee, e potendo altre produrne meditandovi sopra, esse presero il nome di luoghi comuni, e il loro assembramento, e tutto ciò che ne concerne il metodo, prese quello di topica. Coloro che prima di Aristotele insegnarono la dialettica e la retorica, coltivaron la topica con particolar diligenza, perchè offeriva loro un mezzo meccanico di pensare, o almeno serviva alla volubilità del ciarlare, se non contribuiva a ben ordinare lo sviluppo, la denominazione, e l'esposizion delle idee; imperocchè quest' ultima qua-

lità esige uno spirito formato, esercitato, e fornito di cognizioni empiriche, che la logica non può tutte produrre. Il gusto, che i sofisti e retori greci manifestarono per la topica, spiega non solo il generale interesse che essa ispirava agli antichi, ma puranco il prodigioso numero de' luoghi comuni da Aristotele raccolti. Del resto, questo filosofo collo esporre le regole, con le quali si può decidere sulla verisimiglianza o inverisimiglianza d' una opinione, suppone che si porranno in pratica in una discussione dialogizzata, secondo l' uso adottato al tempo suo di trattare gli oggetti filosofici, sulla natura de' quali nulla di dommatico erasi ancor pubblicato. Per questa ragione le anzidette regole si estendono anche alla forma ed all' andamento, che convien dare alla disputa, donde proviene il nome di dialettica, col quale si indica quel ramo di filosofia, che ne tratta.

Aristotele applicò direttamente la teoria della logica alla natura, e considerò le categorie e le leggi della loro associazione

come i principj obbiettivi della cognizion delle cose, in quel modo che le avea già riguardate come principj obbiettivi del pensiero e del sapere in generale. In altri termini ei credeva fondate nella natura le categorie e le leggi analoghe, e quindi pensava di poter con ragione asserire che le cognizioni sulla natura, ottenute col soccorso di esse, sono obbiettivamente buone. Lo stato, in cui era allora la filosofia naturale, e la direzione della sua propria, lo trassero ad ammettere quattro principali articoli, sotto ai quali si può considerare lo studio dei principj della natura, e che sono i fisici, i matematici, i teologici, ed i metafisici, donde i tre precipui rami della filosofia naturale derivano, cioè la fisica, le matematiche, e la metafisica. Aristotele univa la teologia alla fisica, perchè non giunse a trovarne il particolare principio nella sua mente. La fisica tratta de' principj de' fenomeni della natura, secondo la qualità, loro, i cangiamenti, ed i moti; le matematiche ne trattano secondo la quantità; e la metafisica tratta dell' ultimo princi-

pio reale e causale della natura. Egli combinò la storia naturale con la fisica sperimentale in modo da formarne un'insieme sistematico e scientifico, perocchè suo scopo era di dare una enciclopedia compiuta di tutte le cognizioni umane che si avevano al tempo suo.

Quando si vuole stabilire la storia della natura sopra solidi fondamenti, fa d'uopo scoprire i principj di essa natura, perchè dalla cognizione di quelli dipende la cognizione della scienza stessa. Ma ponendosi in traccia di essi, si procede dal generale al particolare, essendoci il primo assai più conosciuto, ed esprimendo un tutto, che preventivamente ci era palese: onde conoscendosi lo insieme riman più facile di indicare e distinguere le parti. Dopo questa digressione preparatoria, Aristotele espone la sua fisica, criticando le antiche teorie relative ai principj della natura. Quei sistemi posavano, o sulla metafisica, come le dottrine di Parmenide e di Melisso: o sulla fisica, come le asserzioni de' filosofi jonii, di Democrito, di Em-

pedocle, ed in parte anche di Anassagora, o sulla *iperfisica*, come le opinioni de' pitagorici e di Platone. Aristotele conchiude, che tutti accordansi a dire dovere i principj delle cose essere opposti trà loro, e che questa unanimità sembra favorire la proposizion loro; poichè direbbesi che la verità del fatto li ha in certo modo astretti ad adottarlo. Anche la setta eleatica, ancorchè la sua ipotesi sia, tutto essere unico ed immobile, poneva però per principio le opposizioni de' fenomeni, massimamente quando portava l'attenzion sua sul mondo, siccome fece Parmenide rispetto al caldo ed al freddo. Le scuole non trovaronsi in opposizione tra loro se non perchè le une ammettevano principj opposti riconoscibili *a priori*, ovvero astratti, e le altre principj opposti riconoscibili *a posteriori*, ovvero empirici, come il solido ed il sottile (Talete, Anassimene), l'omogeneo e l'eterogeneo (Pitagora), il caldo e il freddo (Parmenide), l'amicizia, l'unione e la separazione (Anassimandro, Anassagora, Empedocle), il

secco o l'umido (Eraclito), il solido e il vuoto (Leucippo, Democrito, Epicuro), il grande e il piccolo (Platone). L'asserzione unanime di questi filosofi, che i principj della natura sono opposti tra loro, posa effettivamente sulla verità. I fenomeni sono disposti per modo, che tutti non agiscono sopra tutti, che tutti non sono mossi da tutti, e che tutti non nascon da tutti se non fosse per accidente. Onde, per modo di dire, il bianco non può derivar dall'armonico, ma da ciò che non è bianco, non però da tutto ciò che non è bianco, ma dal nero, o da altro colore. L'armonico trae la sua origine da ciò che non è armonico, non però da tutto ciò che non lo è, ma da alcun chè intermedio tra esserlo e non esserlo. Così il bianco non si converte in armonico, ma in ciò che non è bianco, come a dire in nero, o in altro colore. I fenomeni, che ci offrono in questo proposito le cose semplici, sono vari anche rapporto alle cose composte, benchè spesso non appaja, atteso che lo stato opposto non ha sem-

pre il suo particolar nome. Gli intermediarj fra gli opposti nascon pure da questi: così i colori provengono dal nero e dal bianco. Ciò posto, puossi dunque stabilire per principio fondamentale, che tutti i fenomeni della natura sono opposti, che nascono da opposti, e che si convertono ne' loro opposti. Dunque i loro principj debbon essere opposti. Qui è facile veder l'errore, nel quale incorse Aristotele, ammettendo l'opposizione come principio, non solo della logica (ossia del pensiero formale), ma anche della metafisica, (ossia della cognizione reale). Egli osservò nella natura un moto continuo di apparizione e di disparizione, che ne decide la forma. Una cosa non può essere e non essere al tempo stesso: pur sempre si vede nascere alcune cose nella natura, le quali pare non esistessero prima, e non pare che esistessero: dee dunque esservi in natura un principio di esistenza, ed un principio di non esistenza, che rendon possibili l'apparizione e la disparizione, (o *privazione.*) Questi principii sono tra se

contrarj, ma sono i primi principj obbiettivi della natura, poichè in virtù di essi posson le cose nascere e annientarsi, ed essi stessi non derivano nè da qualche cosa anteriore, nè l'un dall'altro, à cagione della loro contrarietà.

Benchè sembri dimostrato che i principj de' fenomeni della natura sieno opposti frà loro, non se n'era per ciò ancora determinato il numero. Uno solo non basta, perchè due contrarj non puonno formare una unità. Nè di infinito numero potrebber essere, perchè allora la natura ci sarebbe del tutto incomprensibile. Può dirsi che il numero de' principj sia calcolabile, come lo prova l'esempio di Empedocle, dice Aristotele; perocchè ogni spiegazione che offre principj di numero incalcolabile posa sopra una illusione, come quella di Anassagora. Pare che l'idea della opposizione che regna nella natura dovrebbe far credere che bastino due principj; ma le opposizioni non sono altrimenti i principj de' fenomeni, rispetto alla loro materia. In questa qualità, una sostanza

non è opposta all' altra. Come potrebbe ciò che non è sostanza produrre una sostanza? Come concepire che questa divenga ciò che non è sostanza? L' amicizia e l' inimicizia non producono nulla per se medesime, nè agiscon pure l' una sull' altra, ma sono in mutuo rapporto di azione con una terza cosa, alla quale l' attività loro trovasi opposta, e che per conseguenza è pur essa qualche cosa in se medesima. È una vecchia dottrina, dice Aristotele in via di cenno, quella che pretende essere principj delle cose naturali il più, il meno, e l' unità. Sostenevano gli antichi l' unità essere passiva, ed attivi gli altri due principii: filosofi più recenti vollero in vece che l' unità fosse attiva, e passivi gli altri due principii. Checchè sia di ciò, è necessario di ammettere tre principii fondamentali de' fenomeni, cioè i due opposti, e il soggetto, sul quale esercitano essi l' attività loro. Non fa bisogno di supporne un maggior numero. In tutti i generi, i contrarj sono suscettibili d' essere riferiti ad una opposizione prima:

ne' colori, al bianco ed al nero; ne' sapori, al dolce e all' amaro. La sostanza è la prima idea generica, intorno alla quale l' opposizion prima si aggira: dunque non vi puonno essere che tre principii: di che anche la sperienza fa prova. Ogni forma di fenomeno, ed ogni cangiamento subito da esso, suppongono un soggetto, cui la forma è inerente, e che prova il cangiamento. I principii sussistono da per se: non possono derivare da altra cosa; perchè, in tal caso, vi sarebbe un principio naturale de' principj naturali: son essi i primi nella natura: sono i principii obbiettivi della possibilità e della realità.

È ora agevole di indicare i caratteri che Aristotele accordava ai suoi principj della natura. La materia forma il principio radicale, perchè essa è comune a tutti i fenomeni, e necessaria per tutti i cangiamenti essenziali o accidentali, naturali o artificiali, che può provare. La pianta nasce da un grano: fassi col bronzo una statua. Tra la materia e la forma vi ha lo stesso rapporto, come

tra la pianta e il grano, la statua ed il bronzo. Per se medesima ella è indeterminata, e senza qualità veruna, e consiste unicamente nella possibilità obbiettiva delle forme. Ella è però qualche cosa di positivo, potenzialmente e non attivamente. Onde si può soltanto pensarla, ma non sentirla: diventa sensibile quand' è unita alla forma, che la rende attivamente materia, perchè riesce essenzialmente necessaria ad ogni cosa suscettibile di colpire i sensi. La seconda fonte de' fenomeni naturali è la forma, ossia il principio delle qualità della materia. Essendo questa la base effettiva de' fenomeni, la forma ne è il principio causale. La forma come attiva, è più nobile della materia, come passiva; ed aspira ad unirlesi, come la donna aspira ad unirsi all' uomo. Sono dunque la materia e la forma i principii positivi dei fenomeni. Ma perchè l'azion della forma sulla materia produca un fenomeno, bisogna che il material soggetto di questo fenomeno non abbia le determinazioni che l' impressione della forma gli comu-

nicherà; e perchè un fenomeno cessi bisogna che la determinazione del suo soggetto materiale scompaja. Vi debb'essere dunque una causa, per la quale la materia possa essere spogliata di certe qualità: senz'essa non potrebbesi intendere nè lo sviluppo, nè la cessazion de' fenomeni. Dunque la privazione è il terzo principio opposto alla forma. Ma questo principio è in opposizione con la forma, e agisce negativamente sulla materia, cui toglie la sua forma determinata, e sulla quale agisce accidentalmente e non essenzialmente. La materia differisce dalla privazione, che è una cosa negativa per se medesima. Soltanto accidentalmente può avere qualità negative, e quando è colpita dalla privazione. La materia, unita alla forma, rimane; ma la privazione è opposta alla forma, e la distrugge. La materia non si produce nè si distrugge, ma tutto vien da lei, e tutto in lei si converte. Essa è la base di tutti i fenomeni possibili. Manifestando siffatte idee sulla materia assoluta, Aristotele confu-

tava i ragionamenti di alcuni altri filosofi che avean preteso, che niente, assolutamente, non può nè cominciar nè finire. Perchè una cosa cominci, dicevan essi, bisognerebbe che provenisse da un' altra anteriore, ovvero dal niente. Non può venir il niente da ciò che già esiste, perchè avrebbe già esistito, e per conseguenza non comincerebbe: dall'altro lato niente vien da niente. Aristotele rispondeva: queste cose provengono dalla materia, quanto alla possibilità, e non quanto alla realità: esse cessano, quando la materia è sottratta quanto alla realità, ma non può essere sottratta quanto alla possibilità. La sola materia sottratta potenzialmente è niente: la materia sottratta realmente è la negazione di qualità, che lascia ancora la materia potenziale. Si ha dunque ragion di dire che il niente nè comincia nè finisce, quando si ammette che la materia prima esista di già realmente: perocchè ciò che esiste di già realmente non può cominciare, e un niente assoluto non potrebbe mai divenire qualche cosa di reale. Ma questa opinione diventa erronea,

quando si parla della materia potenzialmente: in tal caso, qualche cosa può nascere e diventare reale, di possibil che era; e qualche cosa può pure cessar di essere, convertendosi la realità in semplice possibilità.

I tre principii, materia, forma, e privazione, considerati nel loro rapporto reciproco di realità e di causalità, costituiscono la natura. Le cose sussistono, o per la natura, o per altri principj. La natura prima, ovvero il residuo de' fenomeni, non può essere la natura, quale la voleva Antifone, che riguardava la forma come un semplice accidente: giacchè noi accordiam pure il principio della forma alla natura. Secondo il nostro modo di vedere, un fenomeno acquista la sua natura quando la sostanza, che ne costituisce la base, ha ricevuto la forma. Nè la forma è separabile realmente dalla materia, ma solo per astrazione. In conseguenza, la natura è il principio che determina la materia a ricever la forma; o il rapporto della forma alla materia, che unito alla presenza simultanea della

privazione, rende possibile l' apparizione e la cessazione de' fenomeni. Dunque la materia fa necessariamente anch' essa parte della natura come la forma, ma questa ne è la parte componente più nobile e più essenziale, perchè la natura è soltanto una cosa possibile, e deve alla forma la sua realità. Puossi considerar la natura sotto due diversi aspetti. Nel primo senso ella è il principio della esistenza e dell' origine: allora, comprende anche l' arte. Nel secondo, l' arte ne resta esclusa, ed una cosa sussiste ed agisce per la sola natura, rispetto all' acquistare un principio immediato d'attività, ed al manifestarsi di questo principio; laddove il principio di attività si unisce soltanto mediatamente ad un prodotto dell' arte, ovvero si manifesta mediatamente. Un albero porta in se il principio immediato d'attività, in virtù del quale produce le foglie ed i frutti: e in questo aspetto agisce per natura. Se col legno di quest' albero si fabbrica un banco, lo stato di questo parte da un principio fuori di lui; il legno, come banco, sussiste, ed agisce solo per l' arte.

Considerando la natura nel primo senso si può distinguere negli individui che la compongono quattro specie di principj e di cause; la materia donde proviene un fenomeno, la forma che determina l'idea del fenomeno, la causa efficiente, e la causa finale. La causa efficiente è il principio al quale il fenomeno dee la sua origine e la sua cessazione. Essa può solo esistere potenzialmente, e allora rimane senza effetto; ma può anche esistere realmente, e allora è inseparabile dall'effetto. In cercando le cause fa d'uopo salir sino all'ultima; ma una progressione all'infinito rovescia la scienza della natura. Aristotele in questo luogo sfiora la disputa agitata dagli antichi filosofi per sapere se si debbono collocar la fortuna ed il caso nel numero delle cause naturali. Alcuni il negarono, sostenendo che tutto proviene da cause prestabilite. Altri, come gli atomisti, avevano attribuito al caso l'intera natura. Aristotele rifiuta le due opinioni, e ne adotta una intermedia. Gli avvenimenti, a dir vero, e le cose che accadono

ordinariamente, o sempre, o necessariamente, non dovrebbero ripetere l'origin loro dalla fortuna o dall'azzardo; ma non tutto è di una medesima condizione. Quando un'avvenimento succede all'improvviso, e contro ogni intenzione, chiamasi caso: se riguarda un ente ragionevole, e che influisca sulla sua felicità, si dice buona fortuna o disgrazia: la buona fortuna è dunque sempre un azzardo, ma l'azzardo non è sempre una felicità. Resulta da queste idee, che la fortuna ed il caso non puonno essere le cause prime della natura, poi che suppongono sempre cause anteriori, da cui son generate.

La coscienza insegna tanto positivamente, che l'uomo può agire ed agisce ordinariamente secondo le idee astratte, che fanno tendere le sue azioni verso uno scopo, e che le provocano, che i filosofi non potevano rivocare in dubbio questo fatto; ma non era sì facile il decidere se la natura, fuori dell'uomo, miri eziandio ad uno scopo nelle sue operazioni. Eranvi filosofi che sostenevano il contrario, sia perchè negassero l'esi-

stenza della stessa natura, sia perchè seguissero il sistema del caso. Aristotele sostenne l'esistenza di un principio obbiettivo dell'armonia della natura, senza però sufficientemente provarla e renderla intelligibile. Ei conchiuse questo principio dalla analogia de' fenomeni naturali coi prodotti dell' arte e dalla rassomiglianza della natura all'artista, senza darsi maggior cura di cercarne la possibilità. I fenomeni naturali non posson essere necessarj, perchè la sperienza non ne mostra la necessità, nè accidentali, perchè accadono, o necessariamente, o ordinariamente quasi sempre in un modo. Il ragno tende i suoi fili, la rondine fabbrica il suo nido, la formica raduna le sue provvigioni, certamente senza spirito, senza intenzione, e pel solo effetto di un istinto naturale, diretto però ad uno scopo; e l'istinto ubbidisce sempre alla stessa regola. Non si può qui contrastare l'analogia dell'azione della natura e di quella dell'arte. La sperienza parimenti insegna che tutto l'universo tende verso uno scopo finale.

Dunque la natura opera i suoi prodotti con una intenzione qualunque, e fa mestieri ch' ella vi abbia una disposizione, ancorchè talvolta le manchi lo scopo, come, per esempio, ne' casi di aborto; ma queste osservazioni non possono distruggere l'idea fondamentale, perocchè sortono dalle regole della natura, che non ha mai l'intenzion di produrle, e che non le produce se non quando non può svolgere compiutamente la sua attività. Dall' agire della natura senza ragione e senza riflessione, non segue che agisca senza scopo. Anche l' artista non riflette sempre, eppure non lascia di lavorare giusta lo scopo suo. L'arte imita la natura, e compie ciò ch' essa lascia imperfetto: e giacchè è forza di convenire che le sue azioni tendano ad uno scopo, perchè vorrà negarsi uno scopo alla natura?

Se la natura è il principio del moto e del cangiamento, ovvero consiste nella attività contrastante della materia, della forma, e della privazione, il moto, da cui provengono tutti i cangiamenti, deb-

besi esaminar parimenti con particolare attenzione; perchè la natura rimane incomprensibile fino a tanto che non è spiegata. Aristotele ha sentito assai bene l'importanza del problema che il moto presenta al fisico, ed ha messo in opera tutta la sua sagacità per risolverlo. La teoria del moto, come oggetto della metafisica, non ha sofferta la menoma modificazione da lui fino a Kant. Non si fece che combattere le opinioni che differiscono dalla sua. Aristotele determinò da principio l'andamento che convien tenere in questa indagine, che debbe aver per oggetto: 1.° l'idea del moto in genere; 2.° le sue condizioni necessarie e generali; 3.° le sue differenti specie, e le sue leggi generali; 4.° le cause del moto secondo i principj della natura, ed il loro mutuo rapporto; 5.° la causa prima del moto, ossia il primo motore.

Quanto all'idea del moto in genere ecco in qual maniera Aristotele la spiegava. Ogni moto suppone un motore, ed una cosa mobile o mossa. Dunque è una idea relativa. Non può esistere che

nelle cose esistenti, perchè tutto ciò che si move o prova un cangiamento è sostanza, o grandezza, o qualità, o luogo. Vi sono tante specie di moto quante categorie della cosa; ma non può esservene di più. Una sostanza ha, o non ha, tal forma, tal volume, tal qualità, tal direzione nello spazio: e tutto ciò spetta al moto; ma il moto non è possibile fuorchè in queste categorie delle cose. Considerato in genere, esso è la cosa passante dalla possibilità alla realità. Il cangiamento consiste nel passaggio dalla possibilità di cangiare al cangiamento reale. Una cosa esiste o potenzialmente o realmente. Ma Aristotele chiama la cosa, in quanto ella contiene in se il principio del moto, una entelechia, la qual possiede il principio della transizione dalla possibilità alla realità. Se la cosa esiste solo potenzialmente, essa non ha entelechia; ma bisogna che ne abbia una per esistere realmente, sia che soggiaccia a cangiamento essa stessa, sia che lo faccia provare ad altre cose. Diffatto, l'entelechia è quel principio, in virtù del

quale la semplice possibilità d' essere e di divenire passa all' esistenza reale. Debbe allora avvenire che, sotto il rapporto delle differenti determinazioni che una cosa potrebbe avere simultaneamente, ella sia nel medesimo tempo cosa possibile, e cosa reale. Quindi è cosa reale l' acqua che riscalda, in quanto ha preso un certo grado di calore, e suppone una entelechia esterna o interna; ma è nel tempo stesso cosa potenziale, in quanto può acquistare un grado maggior di calore; e in questo caso non suppone entelechia. Segue da ciò, che l' entelechia è una condizione necessaria per ciascun moto, pel quale una cosa possibile diventa cosa reale; che in conseguenza il potere non produrrebbe mai la realità senza entelechia, ma che l'entelechia suppone pur sempre il potere; perchè qualunque entelechia è il principio del passaggio dalla possibilità alla realità. Del resto il moto accade sì nel motore, come nel corpo mosso, salvo soltanto una idea differente. Il moto riproduce la forma nel corpo mosso, e questo

Il moto esprime un continuo: come tale può essere finito o infinito: bisogna dunque necessariamente pesar l' idea dell' infinito in generale. Altronde questa idea congiungendosi a quella della natura, giusta la sua quantità e qualità, non che a quella del tempo, non puossi lasciar negletta in fisica. Gli antichi filosofi, dice Aristotele, hanno in varj modi fatt' uso della idea dell' infinito per ispiegar la natura. I pitagorici lo accordavano all' omogeneo (cioè alla materia); Platone lo concedeva al grande e al piccolo, non che alle idee: essi adunque consideravano lo stesso infinito come qualche cosa di positivo, e non come accidente di qualche cosa. I sostenitori de' principj fisici mutabili, come gli Ionii e alcuni altri filosofi, riferivano l' infinito ad un elemento determinato, ma lo negavano agli elementi per se medesimi, ovvero lo concedevano a codesti elementi, come Anassagora sosteneva l' infinità delle omeomerie, e quella delle forme de' corpuscoli primitivi che si sviluppano per mezzo di un mutuo con-

tatto. Altri credevano l' infinito un principio senza cominciamento, immortale, contenente tutto, tutto reggente, insomma un ente divino. Puossi considerarlo (e la storia ci offre esempj di tutte queste maniere di vedere) come il tempo, senza cominciamento nè fine, come una grandezza divisibile all' infinito, come un cominciamento ed annichilamento eterno, come una intelligenza che pensa l' infinito, come uno spazio infinito al di là de' cieli, che quando può unirsi ad un corpo infinito, vi si unisce realmente, perchè possibilità e realità sono identiche nelle cose che esistono fin da tutta l' eternità. Ma necessario è l' esame di queste opinioni, e del maggiore o minor loro valore, onde stabilire la vera idea dell' infinito, determinar l' uso che può farsene, e acquistar qualche dato che permetta di giudicare de' ragionamenti sopraccennati, che la riguardano. Si adopera la voce infinito in molte e varie accettazioni. Ella significa: 1.° ciò che non si può misurare, non essendo oggetto misurabile; quindi si intende la

voce, ma non la si vede; 2.° ciò che può misurarsi, ma che ha una misura infinita; com' è per esempio lo spazio infinito; 3.° ciò che appena si può misurare: quest' accettazione usata nel linguaggio famigliare non è ammissibile in filosofia; 4.° ciò che può misurarsi, ma non ha realmente limiti per sua natura, com' è il circolo; 5.° ciò che è suscettibile di una addizione e di una divisione infinita, come sono le grandezze aritmetiche e geometriche. Nel primo senso, l'infinito non può importarci: perchè è identico con la indefinità della qualità intensiva, per esempio, col grado reale di una sensazione, che non puossi mai ridurre a zero. Sotto questo rapporto, l' infinito debb' essere un oggetto misurabile. Considerato nella sua terza accettazione, esso o rapportasi ad una figura realmente costrutta, o suppone l' idea della divisibilità all' infinito da cui dipende. Non riman più dunque a spiegare che la seconda ed ultima accettazione, cioè il corpo infinito, e le grandezze infinite aritmetiche e geometriche.

A quest' oggetto Aristotele fissa i seguenti assiomi: 1.° Non può esservi infinito reale, diverso dal mondo fisico. In fatti, o sarebbe una sostanza, perchè bisognerebbe che tutti gli attributi sensibili ne fossero separati, ed una sostanza indivisibile, locchè contraddice l' idea dell' infinito, che debbe potersi misurare e dividere; o sarebbe un accidente: ed allora non potrebbe essere un principio infinito, il qual sarebbe ciò cui l' accidente è inerente. 2.° Nè può esservi corpo infinito, perchè ogni corpo è limitato dalla sua superficie. Il mondo fisico parimenti non potrebb' essere infinito quanto al numero, perchè ogni numero è determinabile, e non lo è l' infinito. Gli elementi che compongono il corpo non posson pure essere infiniti: non tutti, perchè molti infiniti non si accordano insieme; nè soltanto un d' essi, perchè allora distruggerebbe gli altri in virtù della opposizione degli elementi. Oltr' a ciò gli elementi son limitati dal loro luogo. 3.° L' infinito adunque non esiste realmente, ma solo potenzialmante. Aristotele

ricorda che gli antichi avean dato una falsa definizione dell'infinito, dicendo essere ciò, oltre il quale non puossi ammetter nulla. In questo senso l' universo sarebbe infinito. Avrebbero dovuto dire essere ciò, oltre il quale puossi ancora ammettere qualche cosa; ovvero, dal quale trovasi ad ogni istante levata qualche cosa. Aristotele adunque identifica in certo modo l'infinito con la materia prima. Ma le matematiche non vengon perciò rovesciate, rifiutando di ammettere l' infinità reale. Diffatto il matematico è sempre libero di tener dietro alle grandezze aritmetiche e geometriche all'infinito, poichè l'infinito esiste potenzialmente.

Ogni moto si eseguisce nello spazio, in mezzo al quale si trovan pure tutte le cose naturali. L'esistenza dello spazio è provata dal moto locale de' corpi, e questo fatto confuta tutti coloro che non vogliono ammettere lo spazio. Lo spazio è comune, quando abbraccia più corpi; è particolare se un sol ne contiene. Lo spazio non è nè forma nè materia: perchè è impossibile di separar

la forma e la materia dai fenomeni, mentre può separarsi lo spazio da ciò che contiene, come un canale dall'acqua che il bagna. Può l'uno esser contenuto nell'altro in otto diversi modi: 1.° come una parte nel tutto; 2.° come il tutto nelle parti; 3.° come la spezie nel genere; 4.° come il genere nella spezie; 5.° come l'accidente nel soggetto, o la forma nella materia; 6.° come l'effetto nella causa; 7.° come ciò che tende ad uno scopo nello scopo; 8.° come nello spazio. Ma tutte le cose sono contenute nello spazio. Non vi è nulla che formi un tutto assoluto per se medesimo, ed in virtù della sua esistenza. Non può una cosa esistere fuorchè in virtù delle sue parti, e pel mezzo di altra cosa. Aristotele vuol dire con ciò che fuor dello spazio non si può concepir nulla come cosa assoluta. Lo spazio unisce in se le qualità seguenti: differisce essenzialmente da ciò che contiene, e si può separarnelo; ma il rassomiglia fin che il contiene e che esiste simultaneamente con lui. Ha estensione non solo in lunghezza e larghezza, ma

anche in altezza e profondità. Ogni corpo tende di sua natura verso il luogo che gli conviene e vi dimora. Il luogo, ossia lo spazio, è dunque l'estremo ed invariabil limite del corpo circoscrivente, e ciò che trovasi circondato da un altro corpo è nello spazio. Lo spazio per se medesimo non è corpo, perchè nessun corpo potrebbe penetrarne un altro, perocchè ognuno riempie esattamente il suo spazio. Ciò che non ha corpo al di là e fuori di se, come il cielo, e l'universo, non si trova nello spazio. Quando un corpo è giunto al luogo appropriato alla sua natura vi rimane in riposo. Tutti i corpi tendono verso un tal luogo, una parte staccata verso il tutto da cui proviene, una goccia d'acqua verso una massa liquida. Le differenze di luogo, in alto, basso, a destra, a sinistra, non esistono unicamente in una maniera relativa all'oggetto che le presenta, ma hanno anche una causa oggettiva, a norma della quale quest'ultimo cangia di situazione. L'elemento del fuoco tende sempre verso l'alto, come quel della terra dirigesi costantemente al basso.

Bisogna non confondere il vuoto con lo spazio, come fecer più fisici prima d'Aristotele. Ben dicevasi, e giustamente, che il vuoto è uno spazio senza contenuto positivo; ma non da per tutto vi ha un simile spazio vuoto. Anassagora avea tentato di rettificare l'idea del vuoto, e mostrato in esempio che un vaso vuoto non è realmente vuoto, perocchè l'aria il riempie; ma non avea con ciò provata la non esistenza del vuoto: anzi altro non avea mostrato che la realità dell'aria. Codesta non esistenza del vuoto volle dunque Aristotele porre in evidenza contro gli atomisti, Leucippo, Democrito ed Epicuro. Questi filosofi ammettevano un vuoto, nel qual si trova il mondo fisico, e che anche lo penetra. Fondavansi essi sul moto, che sarebbe impossibile senza la presenza di uno spazio vuoto in cui potesse eseguirlo, ed allegavano pure la sperienza che insegna essere comprimibili i corpi. Aristotele oppose loro che l'ammissione del vuoto distrugge positivamente la possibilità del moto, perchè in tal vuoto non vi ha

nè alto, nè basso, nè causa della direzione del moto, nè causa puranco o del moto, o del riposo in generale. Più; la velocità del moto è in ragion diretta della densità della materia per mezzo la quale propagasi. Ma non avvi il menomo rapporto fra il vuoto e il corpo; dunque il moto per mezzo alla materia non ne ha parimenti con quello per mezzo il vuoto; e ciò è contrario all' evidenza, atteso che ogni moto si fa in un luogo determinato, e può esser più lento o più rapido. Quando gli atomisti dicevano che il vuoto è la causa della maggiore o minor densità, o porosità, volevano che si intendesse che le cose porose, essendo più leggieri, eseguiscono il moto verso l' alto; perocchè non avean bisogno di vuoto per ispiegare il moto delle cose pesanti verso il basso. Ma perchè, dimanda Aristotele, se essi credean di comprendere il moto di corpi pesanti senza il vuoto, non intendevan del pari quello de' corpi leggieri senza lo stesso vuoto? Di qual si voglia natura sia il moto, puossi operar senza il vuoto, perchè la materia primitiva esi-

ste solo potenzialmente, e può avere o non aver forma. Egli è possibile, ciò posto, ch' ella sia picciola o grossa, densa o porosa, senza veruna addizione o perdita di materia. In tal guisa spiegasi la compressibilità del volume de' corpi. Le particelle più sottili degenerano soltanto potenzialmente in materia per effetto della pressione: ond' è che le altre parti occupano minore spazio. Secondo la teoria d' Aristotele, contraria a quella degli atomisti, non vi è dunque obbiettivamente spazio vuoto, ma esiste uno spazio obbiettivo, vale a dir pieno, ovvero un limite de' corpi, che s'avviluppano reciprocamente. Aristotele va ancora scorrendo alcune altre false spiegazioni del vuoto date dagli antichi fisici, qual è per esempio quella de' filosofi, che pretendevano nulla essere nè pesante nè leggiere. Non meglio aveano altri asserito che il vuoto è ciò, in che non esiste nulla di determinato, cioè nessuna sostanza corporea: perchè supponendo esatta la loro definizione, la materia sarebbe il vuoto; e ciò è contraddittorio.

Il moto si opera nel tempo. Egli è difficile il determinare se il tempo sia qualche cosa di reale, e ciò che sia realmente. Pare che non sia reale, perchè non si possono distinguer parti in lui. Il passato era, ma non è più; l'avvenire sarà, ma non è. Come da quello risulta l' indefinità del tempo, così questa sembra non avere realità, poichè consiste in cosa che non esiste. Il momento presente non si può considerare come una porzione del tempo, perchè fa d'uopo che la parte abbia una misura, che il tutto sia composto di parti, e il tempo non par composto di momenti. Il periodo che separa il passato dall'avvenire non può essere osservato giammai, perchè non è legato a ciò che il precede. L'antecedente debbe per necessità esser passato, ma non può esser passato in se medesimo giacchè ha esistito; è impossibile che l'attual presente provenga da un altro presente; non vi è dunque una serie obbiettiva continua di momenti, in cui ciascuna parte sia per se medesima commisurabile. Queste con-

siderazioni rendono poco soddisfacenti le diverse opinioni degli antichi filosofi intorno al tempo. Alcuni dissero che è il moto del cielo, altri che è la sfera celeste. Quest' ultimo parere è rifiutato da Aristotele come assurdo. Contro il primo egli obbietta, che se vi fossero più cieli ci vorrebbe un tempo differente per il moto particolare di ciascun d' essi, che per conseguenza ci vorrebbero più tempi diversi in una volta: ma un solo ed unico ne esiste: il moto ora è più lento ora più rapido; il tempo non offre nulla di simile; il moto si misura col tempo, ma il tempo non potrebb' essere misurato con se medesimo; per conseguenza non è identico col moto. Conchiude Aristotele, che il tempo è obbiettivamente indeterminabile: che non si può riguardarlo come identico col moto, ma gli serve di misura: che debbe necessariamente essere unito al moto ed al cangiamento, perchè senza la coscienza di un cangiamento noi non abbiam quella del tempo, siccome avviene in un sonno profondo. Quindi il tempo è la misura del moto e del can-

giamento quanto alla succession loro. Il tempo, rispetto al moto, ha continuità soltanto nella immaginazione, e non ne presenta in realtà. La mente ammette che le parti del moto sono successive e durevoli; essa riunisce gli istanti, come il punto riunisce le parti della linea, con la diversità che queste restano, mentre i momenti sfuggono sempre. Posta questa idea del tempo, Aristotele gli assegna anche i caratteri seguenti. Considerato come misura, ei contiene un infinitamente piccolo; e considerato come continuo, è divisibile all' infinito. Il molto e il poco si riferiscono a lui come a misura: e il lungo e il corto vi si riferiscono come a continuo. Come durata, il tempo è uno e sempre lo stesso; come antecedente e posteriore, è diverso. Il dire che le cose esistono nel tempo, significa esser le cose misurate dal tempo. Il tempo è più presto chiamato causa dell' annientamento e dell' obblio, che della origine e della scienza; perchè esso è la misura del moto, cangia le cose, le sfigura, e le accosta al

termine della loro distruzione. Ecco perchè l' idea del tempo non è applicabile alle cose eterne. Il tempo è anche misura del riposo come lo è del moto, perchè lo è così della forma esistente, come della privazione. Ogni moto o cangiamento si effettua nel tempo. Ma essendo il tempo una misura, ed ogni misura supponendo un oggetto da misurare, non vi sarà più tempo, se si sottrae il soggetto misurante e fissante, cioè l'intelligenza. Il punto primo de' tempi, o per dir meglio ciò che determina il tempo, è la misura del primo moto delle sfere superiori. Questo primo moto inclina ad una direzione circolare. Quindi tutti i corpi fisici, come moventisi nel tempo, percorrono un continuo circolo.

Spiegate le idee di moto, di spazio e di tempo, Aristotele passa ad esaminar la questione se il continuo sia, o non sia, divisibile all' infinito. Egli si decide in favore della prima opinione; perchè la linea, come grandezza, non è composta di punti, nè il moto di cangiamenti assoluti, nè il tempo di momenti

assoluti. Se la linea fosse formata di punti, sarebbero questi o continui o in contatto, ma nè l' un caso nè l' altro può essere. Si chiama continuo ciò le cui ultime parti fann' uno, e dicesi che un corpo è formato dal contatto delle sue parti, quando quelle son simultanee; ma il punto non ha parti: altronde le sue parti dovrebbono succedersi: e in tal caso non potrebbono formare un continuo, perchè fra due punti si trova sempre una linea che contiene essa pure altri punti. Dunque ogni corpo continuo è divisibile all' infinito. Ciò che si può dir della linea si applica del pari al moto ed al tempo. Nessun moto accade in un momento, ma bensì nel tempo, perchè lo stesso momento, la fine del passato, e il principio dell' avvenire, è divisibile all' infinito. Nè il riposo esiste nel momento, ma nel tempo: perchè un corpo mobile, che non si mova, è in riposo: ed è divisibile all' infinito rispetto al tempo. È vero che il cangiamento, appunto perchè avviene comincia; ma questo cominciamento corrisponde a ciò

che si chiama il momento, ed è sempre indivisibile: il cangiamento non esiste quando comincia, ma alla fine del moto; nè si dice soppravvenuto se il moto non lo ha preceduto. Il moto in uno spazio determinato non esige un tempo infinito; a meno che lo stesso spazio non rinnovisi incessantemente per lui; caso nel qual si trova il moto de' corpi celesti. In fatti lo spazio, al pari del tempo, è divisibile all' infinito, potenzialmente, ma non realmente: uno spazio determinato non può scorrersi che in un tempo determinato, e il moto può essere più rapido o più lento. Così argomentava Aristotele contro i ragionamenti di Zenone.

Tre specie, generalmente parlando, contiene il moto: cangiamento di luogo (ed è il moto propriamente detto), cangiamento di grandezza (ed è il crescere e il decrescere, il più e il meno), e cangiamento di qualità (ed è la trasformazione). I cangiamenti che avvengono nel mondo non hanno cominciamento. Ciò conchiude Aristotele, sì giu-

sta la natura del cangiamento per se medesimo, che ne suppone sempre un altro da cui proviene: e sì giusta l'eternità del tempo, di cui non puossi formare idea senza ammetter quella de' cangiamenti. Il principio di tai cangiamenti o è eterno o ha cominciato. Se ha cominciato, debb'essere stato preceduto da un cangiamento che l'abbia determinato ad apparire. Vuolsi dire che il tempo ha cominciato? Allora, esso non esisteva prima: dunque esisteva un tempo, in cui non si avea tempo, e questa è contraddizione. Il momento suppone sempre il tempo: esso è fine del passato e principio dell'avvenire: dunque non vi è mai primo momento. All' incontro ogni cangiamento individuale è finito, e nessuno è infinito, perchè ciascuno è ritenuto in determinati confini. Quindi l'opposizione delle qualità limita la trasformazione, l'alto e il basso limitano parimenti il moto propriamente detto, eccetto il circolare, rispetto al quale le cose vanno diversamente. Quindi l'infinità de' cangiamenti appartien loro in ge-

nere, ma non incontrasi particolarmente in alcuno.

Ogni qualunque moto di una cosa suppone un principio esterno o interno: nel primo caso, la cosa è mossa da un' altra; nel secondo, debbe avere in se stessa una forza motrice, che la mova o tutta o in parte: altrimenti una sola e stessa cosa metterebbe e verrebbe messa in moto simultaneamente, e questo è impossibile. Quando un corpo trovasi rispinto dal suo luogo, lo è da un altro, il quale valendosi del moto, lo riceve anch' esso da un altro. In tal maniera convien rimontare ad un' ultima causa motrice, la qual move tutte le altre, ma che non è già mossa da un'altra cosa. Non vi puot' essere una progressióne di cause motrici all' infinito, perchè allora bisognerebbe che vi fosse un moto infinito in un tempo finito. Diffatto, benchè i moti de' corpi in particolare sieno finiti, perchè son limitati da determinati confini, pure il loro insieme si perde in un moto infinito. Se dunque tutti i moti sopravvenissero in

uno stesso tempo (locchè dovrebbe accadere a cagione del vincolo causale necessario tra il motore ed i corpi mossi ; tale che il moto del primo strascina quello di tutti gli altri), e che si supponesse un primo corpo in moto, siccome il suo moto avrebbe effetto in un dato tempo, tutti gli altri moti ne rappresenterebbero uno infinito in un tempo finito, e ciò implica contraddizione. Esiste adunque una causa motrice prima, e questa stessa è immobile. La causa efficiente del moto esiste sempre nel medesimo tempo come il corpo mosso ; e ciò si conosce chiaramente, se sotto questo punto di vista si considerino le differenti specie di moto. Giova però, quanto ai corpi mossi, di stabilire le distinzioni seguenti. La trasformazione si esercita sulle qualità apparenti, perchè in queste soltanto l'opposizione è sensibile. Essa non estendesi al cangiamento della figura. Il bronzo convertito in statua non si chiama più bronzo, ma ne conserva il nome, qualunque sia il suo grado di calore o di freddo. Cominciare

e finire non chiamansi una trasformazione, benchè questa sia loro sempre compagna. Così pure non vi ha conversione nelle virtù e vizj dell'anima e del corpo: perchè la virtù è una perfezione, e nè lo approssimarvisi nè l'allontanarsene è una trasformazione. Oltre a ciò le virtù ed i vizj debbonsi porre nel numero delle idee logiche relative, alle quali non è applicabile il moto. Finalmente la trasformazione ed il moto non possono spettare all'acquisto delle scienze: poichè invece l'anima diviene istruita e saggia con l'agio, il riposo, e la calma delle passioni. Il moto propriamente detto, ossia quello di luogo, è semplice, o composto. Il semplice si divide in due specie, quello che si fa in linea retta, e quello in linea circolare. Esso è proprio de' corpi semplici, e tali chiamava Aristotele quelli che hanno in se il principio del moto. Questo filosofo poneva il moto circolare nella classe de' semplici; perchè il corpo che lo eseguisce non ha luogo in cui possa riposarsi, e per conseguenza debbe avere in se il principio

e lo scopo del moto. I moti composti son quelli de' corpi formati di altri corpi semplici, il moto de' quali segue la direzione della forza più energica. La distinzione posa interamente sulla differenza del principio del moto corporeo, principio che trovasi o dentro o fuor della cosa.

L' idea della differenza tra i corpi semplici e composti dovea condurre naturalmente a fare ammettere l' esistenza del moto circolare; ma era già dimostrata dalla osservazione. Il cielo in fatto movesi circolarmente; e secondo la sua natura non può moversi in altro modo. Ne segue eziandio che vi debb' essere un corpo solido ed in riposo, intorno al quale si opera il moto: e questo corpo è la terra. Scorgesi adunque che non solo le illusioni de' sensi, ma anche le conchiusioni tratte dalle idee che aveva adottate, condussero Aristotele ad ammettere la volgare opinione che il firmamento giri intorno alla terra, ed a rifiutare il sentimento di Pitagora, che si accostava al sistema di Copernico. Ei chiamava terrestre tutto ciò che si move

in linea retta dalla circonferenza verso il centro; ma la legge della opposizione vuole che vi abbia anche un elemento, la cui natura sia contraria a quella dei corpi terrestri, e il cui moto si diriga dal centro alla circonferenza. È questo il fuoco. Ciò che tende da se medesimo verso il centro, è assolutamente pesante: ciò che da se medesimo staccasi a raggi dal centro, è assolutamente leggiero. Questi due enti, terra e fuoco, hanno per contrarj due altri elementi che non sono assolutamente pesanti o leggieri: l'acqua è più leggiera della terra, e l'aria più grave del fuoco, ma più lieve di tutti gli altri elementi. La materia del cielo (l'etere), il cui natural moto è circolare, non è nè pesante nè leggiere, non costituendo verun elemento, nè da verun d'essi essendo costituito: nè si può altrimenti caratterizzare fuorchè dicendo che è più eccellente e più divina.

La parola cielo era da Aristotele usata in due diversi significati. Indicava con essa molte sfere sovrapposte l'una all'altra, di cui quella che circonda imme-

diatamente la terra contiene il sole ed i pianeti. Questa sfera si move d' occidente in oriente, e percorre la sua orbita in un anno. Il resto del firmamento movesi giornalmente in circolo d' oriente in occidente, e il sole ed i pianeti partecipano a cotal moto, oltre quello che è lor proprio. In un senso più stretto, il cielo significa la sfera esteriore, che è più perfetta di tutte le altre, e dalla quale emanano tutti i moti. Il cielo non è infinito appunto per aver forma di circolo: perchè l' infinità non si accorda con la idea di questa figura, poichè la distanza di nessuno de' punti dalla periferia al centro non può essere infinita. Al di là del cielo non vi è nulla. Supposto che i corpi semplici venissero spinti da una forza interna o esterna al di là dell' ultima sfera, conserverebbero però sempre il loro natural moto circolare in virtù del quale sarebbero ricevuti nella sfera celeste. Ma gli elementi, che si movono in linea retta, rimangono fissi nella posizione lor propria: la terra al centro, il fuoco in alto, l' acqua e l' aria fra

que' due. La loro gravità o leggerezza non possono essere infinite; ma, siccome la gravità trova un confine al centro, così lo trova il fuoco nelle regioni superiori. Il cielo dunque involge l' intero universo. Al di là de' suoi confini, non vi è assolutamente nulla, nè vuoto, nè spazio, nè tempo, attesocchè siffatte qualità sono attribuibili soltanto al mondo fisico. Ed è perciò che avvi un solo mondo, perchè il cielo abbraccia tutta la materia. In mezzo a cose opposte, può darsi che una ora esista ed ora no; e questa è la causa della mutabilità degli elementi. Al moto circolare nulla si oppone, nè può degenerare in nulla; perchè la natura sua consiste a moversi in un circolo, che percorre sempre i medesimi punti, in qualunque luogo si trovi portato. La materia del cielo non è suscettibile di verun cangiamento, perchè non possiede veruna delle qualità degli altri elementi, non è nè grave nè leggiere, ec. La sperienza eziandio giustifica questa asserzione; perchè non si ha verun esempio da cui si possa conchiudere

la possibilità che il moto del cielo venga ad essere sospeso o cangiato.

Si è già detto di sopra che Aristotele credeva lo spazio ed il mondo fisico finiti, ed il tempo invece infinito, perocchè serve a misurare il moto, e perchè è eterno. Prima di lui i filosofi rimasero divisi d'opinione a questo proposito. Quelli che supponevano una infinità di mondi estinguentisi e succedentisi continuamente, e quelli che adottavano l'idea di un mondo unico, ma eterno, insegnavano anche l'eternità del moto. Al contrario Anassagora immaginò un caos primitivo, che stette in riposo per un tempo infinito, sino all'epoca in cui piacque alla intelligenza divina di coordinarlo e formarne il mondo, al quale quel filosofo attribuì dunque un principio. Empedocle fu di parere che il mondo nasce e perisce alternativamente, e che tutto è in riposo nell'intervallo che separa l'inimicizia distruttrice dalla amicizia creatrice. A sostegno della eternità del mondo Aristotele addusse i seguenti raziocinj: 1.° Il moto, se non ebbe

principio e se non debbe aver fine, è eterno; ma esso è una attività del corpo mosso, e perchè cominciasse bisogna che le cose mobili preesistessero, poichè il moto è sempre preceduto da ciò su che si esercita. Se le cose mobili preesistevano, o ebber principio, o esistevano da tutta l' eternità. Nel primo caso il moto che le ha prodotte esisteva prima di loro. Nel secondo, anche il moto è eterno: perchè non può presumersi che una cosa mobile sia rimasta un tempo infinito senza moto, altronde se il corpo mobile e la causa motrice fossero stati in riposo, volevaci una causa anche di questo riposo; perchè il riposo è la privazione del moto. In conseguenza, giacchè non si può trovar l' origine del moto, ei debb' essere eterno.
2.° Tutti i filosofi convengono della eternità del tempo: ogni istante è nel tempo, ma non ne forma il principio. Ora, il tempo è la misura del moto, senza il quale non esisterebbe. Bisogna dunque che il moto sia parimenti eterno.
3.° Non avendo mai cominciato, il tempo

e il moto non possono pur mai finire: non il tempo, perchè il momento è dopo ogni tempo, e il tempo dopo ogni momento: non il moto, perchè dopo la sua cessazione bisognerebbe che ve ne fosse un altro: imperocchè ov'ei, cessasse, i corpi mobili o si distruggerebbero o continuerebbero ad esistere; nel primo caso, non potendo nessuna cosa annientarsi, converrebbe che diventassero un'altra cosa, e ciò senza moto sarebbe impossibile; e nel secondo que' corpi mobili starebbero eternamente in riposo, e ciò è contrario alla loro natura. Anassagora non ispiegava questo fenomeno, nè dicea la ragione per cui la divinità aveva coordinato il caos in un tempo anzi che in un altro. Aristotele espone e rifiuta altresì alcuni argomenti adoperati dai fisici nemici del domma della eternità del moto.

Ma egli nondimeno sentì che lo ammettere l'eternità del moto non ancor toglieva tutte le difficoltà. Poteasi chiedere: in qual rapporto di moto e di riposo trovansi le cose insieme? O tutte si movono, o tutte riposano, o le

une riposano e le altre sono in moto. La sperienza prova che tutto non è sempre in moto, come pensaron Eraclito e Cratilo. Le montagne e gli scogli non movonsi punto: le pietre conservano la stessa durezza per un certo corso di tempo; gli elementi riposano anch' essi. Ma d' altra parte, i fenomeni del moto dimostrano che tutto non è in continuo riposo. Resta dunque a vedersi se tutte le cose, o alcune solamente, si movano e riposino qualche volta, o se alcune cose riposin sempre, mentre altre sieno perpetuamente in moto. Le cose si movono e sono mosse, o per se medesime o per una causa esterna. Ciò che si move per se medesimo, o si move da se come gli animali, o per qualche altra cosa come i corpi inerti. Se il principio del moto sta nelle cose istesse, questo moto è naturale, come quello che fa cadere i corpi gravi. Se non sta in esse, il moto è contro natura, come quello del fuoco quando si volge al basso. In conseguenza tutto ciò che si move è mosso da qualche altra cosa, anche rispetto agli ani-

mali, ne' quali convien distinguere anima e corpo. Il moto naturale delle cose inanimate differisce da quello delle cose animate, in quanto che quest' ultimo è volontario, e dipende immediatamente dalle cose stesse, mentre l' altro consiste nella possibilità delle azioni proprie alla cosa inanimata, per prendere il suo posto naturale. Ma questa possibilità presenta due specie. Essa ha rapporto sia alla transizione dalla possibilità alla realità, sia alla attività della realità stessa. Quest' ultimo caso incontrasi ogni qualvolta nulla vi si oppone; l' altro non è costante. Quindi il legno, che è freddo, contiene la remota possibilità di diventar fuoco, e di più la possibilità prossima, o la realità della combustione, poi che è divenuto fuoco. Come fuoco, ei brucierà sempre, se nulla vi si oppone: ma non vi è necessità che divenga fuoco. I corpi pesanti e leggieri si trovano nello stesso caso. Le cose gravi, per esempio l' acqua, contengono la possibilità di divenir leggieri, di cangiarsi in aria; ma dacchè sono divenuti aria, conten-

gono la realità del moto in altezza, e questa realità produce la causa efficiente per cui il corpo è grave o lieve: per conseguenza l' atto secondo dipende sempre dall' atto primo, e questo è prodotto dalla forza efficiente. Dunque tutto ciò che si move, o da se (cioè volontariamente), o conformemente alla propria natura (naturalmente), o per effetto di una violenza esteriore (cioè contro natura), è mosso da qualche altra cosa. Il motore è mosso da un altro, ovvero move le altre cose, benchè sia egli immobile. Ma necessariamente debb' esservi nella cosa motrice un primo chè immobile; senza il quale converrebbe ammettere una progressione all'infinito, che rende impossibile ogni spiegazione di moto. Così, per esempio, negli animali, bisogna supporre quel primo chè immobile, il qual sia fonte di tutte le loro azioni. Non puossi però contentarsi di questo chè, e considerarlo come principio d' attività degli animali, perchè esso non determina l' autor primo di tutti i moti. Gli animali si movono accidentalmente:

sono eccitati dagli oggetti mobili che agiscono sovr' essi : i quali tuttavia non del tutto per se medesimi producono il moto che occasionano, e non possono produrre un moto perpetuo , avendo bisogno di riposo onde riparare le proprie forze, dacchè nascono e muojono. Ciò non ostante un moto eterno è nell' universo ; ma non può trovarsene la causa nel mondo fisico , e dee dunque esistere una prima causa immobile del moto , che non dipenda dal nulla , che sia eterna e indistruggibile , che da tutta l' eternità sia attiva , e che , esistendo ogni cosa per cagion del moto , sia la causa del mondo eterno , e lo conservi per mezzo del moto continuo del cielo. Il moto circolare del firmamento è il solo diffatto che esser possa eterno , perchè tutte le altre specie sono ritenute in determinati confini. Quindi Aristotele risolve come segue il problema di sopra indicato : 1.° Alcune cose movonsi sempre , come il cielo , l' attività del quale è mantenuta dalla causa superiore , che è sempre simile a se medesima , e che

produce sempre lo stesso moto semplice; 2.° La causa suprema del moto è eternamente immobile; 3.° Alcune cose si movono, ed altre riposano; queste costituiscono il mondo sublunare; la causa suprema le ha disposte in modo, che sieno ora in azione ora in riposo.

Potrebbesi credere che in virtù del moto circolare, che è il radicale di quello dell' universo, non vi fosse che una sola specie di moto, e per conseguenza una sola specie anche di corpi. Ma appunto perchè il cielo volgesi per un circolo, bisogna che il centro intorno al quale si move (cioè la terra) sia in riposo: e dall' esistenza della terra resulta, giusta il principio di antagonismo, quella del fuoco, dell' aria, e dell' acqua. Ma questi elementi degenerano uno nell' altro, e debbon anche aver moti diversi del circolare. Quì la causa motrice suprema agisce mediatamente; essa comunica al mezzo più prossimo, all' aria, una forza motrice, che agisce dipoi per un certo tempo sulle parti successivamente più lontane, ma però affievo-

lendosi sempre insensibilmente, sino a che scompaja del tutto, e le cose mosse tornino in riposo. Questo moto dunque non è fisso e concerne soltanto gli oggetti del mondo sublunare, i quali ora movonsi ed ora riposano. Nè può essere regolare ed uniforme, anche a motivo della differenza de' mezzi che successivamente son mossi. Dapprima è rapido, e finisce per cessare insensibilmente, laddove il cielo movesi sempre in una maniera uniforme. Del resto il cielo ha la forma di un globo, sì perchè contiene tutto ciò che esiste, come a motivo del suo modo di moversi. Altri argomenti cercò Aristotele per provare la ritondità dell'universo. Non solo il circolo è la figura più perfetta, perchè circoscritta da una sola linea, nè può essere o più semplice o più complicato, non essendo questa linea suscettibile di veruna addizione, laddove i poligoni sono circondati da più linee ed ogni linea retta può ricevere un'addizione; ma altresì non vi ha spazio fuori del cielo, e vi sarebbe se questo cielo non avesse una forma ritonda, perchè

un corpo angolare non occupa uno spazio uniforme girando sopra se medesimo. Oltr' a ciò, gli elementi manifestano la sfericità dell' universo; l' acqua scende per lo chino sin che non giunga a livello dei corpi circostanti. Aristotele riguardava il cielo come una sfera materiale, in cui son fisse le stelle, e queste son formate della stessa materia di lui, non avendo il fuoco parte nella composizion loro. Il fuoco, come pure il calore dell' aria, è generato dalla rapidità del moto.

Aristotele riconosceva ancora altri attributi nella causa suprema del moto. Quel moto che genera tutti gli altri, o da cui tutti gli altri sono determinati, è quello del cielo: esso è unico, perchè altrimenti il moto dell' universo non sarebbe costante ed eterno. Aggiungasi ch' ei prende una forma sferica, perchè il moto circolare è il solo, in cui non vi sia nè alto nè basso, nè avanti nè indietro, insomma nessun antagonismo. È eterno ed infinito, quanto alla sua durata. Ma l' autore di questo moto ne differisce,

onde bisogna supporlo immateriale. Come principio motore, ma però immobile per se medesimo, egli è indivisibile e senza estensione: l'essenza di lui consiste unicamente nella attività, non essend'egli eccitato da nient'altro; ma è infinitamente possente, come quello che è fonte primitiva di tutte le forze dell'universo e della attività che esse adoperano. Anche per questa ragione non può essere esteso, perchè una potenza infinita non potrebbe appropriarsi ad una cosa finita. Ciò che a lui più si approssima è la sfera esterna del cielo, perocchè essa è quella che ha il moto più rapido, e che perciò può dirsi esser la sede della divinità.

Io ho mostrato sin quì l'andamento tenuto da Aristotele per determinare i principj della natura e la causa suprema della loro attività. Ma anche in ammettendo cotai principj restava a sapersi cosa fosse la cosa per se medesima, ciò che ne costituisce (propriamente parlando) la base, e qual rapporto passi trà questa base e la causa suprema. Aristotele avea negato tutte le qualità della

materia a codesta causa, benchè le attribuisse la produzione del moto. Conveniva adunque far nuove indagini a fine di penetrarne l'essenza. Il mondo contiene evidentemente alcune intelligenze, che come tali possedono un principio immobile del moto, benchè sia manifesto che non esistono in una maniera assoluta per se medesime. Richiedesi allora, quale specie di combinazione può esservi tra intelligenze finite e la causa suprema? Sentì dunque Aristotele la necessità di risalire sino alla spiegazione della natura metafisica, e di intraprendere speculazioni trascendentali, ch' ei però propose più presto come ipotesi che come scienza reale. Diè loro il nome di prima o sublime filosofia, scienza delle scienze, e in certo modo anima di tutto lo scibile. Noi la chiamiamo ontologia e teologia razionale, o metafisica.

Una cosa in genere (*ens*) era agli occhi d' Aristotele tutto ciò che può immaginarsi esistente, o che può acquistare l'esistenza. È dunque possibile di consi-

derarla secondo i suoi attributi essenziali se è determinata dalle categorie, ovvero secondo i suoi caratteri accidentali. In questo ultimo caso ella non è cosa per se medesima (*ens per se*), ma cosa accidentale (*ens per accidens*). Scienza delle cose accidentali non vi ha. Gli attributi essenziali della cosa sono la sostanza, la qualità, la quantità, l'azione, la passione, il luogo, il tempo e la relazione. Tuttavia suppongono ancora un soggetto di cui divengon essi gli attributi, e che costituisce la cosa nel senso più limitato, ed è la sostanza prima e propriamente detta. Questa sostanza è sola per lei: gli altri attributi non si rapportano che a lei, e non possono venir separati da lei: la cosa così considerata è quella che gli scolastici indicavano poi col nome di quiddità! Ma che è questa quiddità? È la materia, ovvero la forma del fenomeno, o l'unione di entrambe alla sostanza! Aristotele rifiutò per più ragioni l'opinion di coloro che pensarono che l'idea platonica della cosa, ossia un numero, costituisse la quiddità; ma tutti

i suoi argomenti non erano dimostrativi; ed egli stesso non avea ben capite le opinioni che rifiutava. Egli rispondeva alla sovresposta dimanda con dire: la materia essere incontrastabilmente la cosa, perchè tutti i fenomeni contengono la materia, e tutti i cangiamenti esigon pure una materia nella quale trapassino; ma ciò non è la cosa reale: è soltanto la possibilità di diventar cosa (*ens potentia*). Dall' altro lato la forma è indubitabilmente la cosa: è la realità della materia (*ens actu*), ma come cosa non si può separare dalla materia fuorchè per astrazione e non in realtà. Ogni cosa dunque comprende al tempo stesso la materia e la forma, la prima come genere, la seconda come differenza: la prima come cosa potenziale, la seconda come cosa effettiva. Ma non ne risulta per ciò che la sostanza sia composta di due cose, materia e forma. Dacchè la materia è soltanto possibile, e non può mai divenir reale senza la forma, e che d'altro lato la forma non è nulla senza la materia (perchè la realità debb'essere possibile), l'unione della

materia e della forma non produce che una sola sostanza. Egli è evidente che Aristotele non ispiegava quì la cosa assoluta, ma la supponeva per anticipazione: era questa una illusione logica, giacchè credea di trovarla nella combinazione della materia con la forma.

Tuttavia siccome pensava di aver dimostrato che la sostanza, ossia la cosa reale e assoluta, consiste nella unione della materia con la forma, egli abbisognava ancora di un altro principio che operasse codesta unione. Questo principio è la potenza, sia passiva sia attiva. Nel primo caso esso forma il principio della transizione ad altra cosa; e nel secondo quello della conversione di altra cosa. Il principio attivo di guarigione può bensì esistere nell' ammalato che guarisce, ma non vi esiste come ammalato che riceve la guarigione. Il principio passivo ne suppone sempre un attivo, il quale è per conseguenza la potenza prima, sebbene questa potenza esiga eziandio un principio proprio, senza il quale non le sarebbe possibile di manifestarsi. La

potenza precede sempre l' effetto. Essa può dunque esistere senza palesare la sua presenza, mentre all' incontro niente potrebbe senz' essa veramente essere. La materia ha la potenza passiva, e la forma ha l' attiva. Quì Aristotele dice: la forma è più sostanza che la materia, benchè non sia sola sostanza, per esser ella che converte la possibilità obbiettiva in realità di patire e di agire. Il supremo principio del moto, l'entelechia, è neccessario acciò la potenza della forma divenga azione. Tutti gli esseri senza vita, viventi, e ragionevoli, hanno la potenza attiva e la passiva: ma i primi non possedono l'entelechie, onde fa d'uopo che la loro potenza sia messa in azione da un entelechia esteriore. All' incontro, l' entelechia esiste negli esseri viventi e ragionevoli, con questa sola differenza, che negli irragionevoli essa ha un solo modo determinato di attività, e in quelli dotati di ragione la sua attività è libera e può fare il contrario di ciò che eseguisce. Aristotele pone anche una differenza trà le potenze, cioè naturale, mecca-

nica, e scientifica. Colloca, per esempio, nella prima classe la potenza del sentimento: nella seconda quella di suonar il flauto: nella terza quella di possedere arti e scienze. Queste ultime due classi suppongono sempre certe azioni o studj preliminari, che non esige la prima. In oltre, le potenze naturali irragionevoli manifestano la loro azione quando nessuno ostacolo opponvisi, e quando i principii attivo e passivo si trovano in un conveniente rapporto. Le potenze degli esseri dotati di ragione all' incontro non ispiegano l'azion loro necessariamente, perchè sono accompagnate dalla libertà. L'abitudine indica una specie particolare di potenza propria di un oggetto isolato; ma da ciò pur si comprende lo insieme di tutte le potenze di uno stesso soggetto.

Una serie di fenomeni dipendenti gli uni dagli altri esige una causa prima, che dia loro a ciascuno la qualità di causa. Ma in questa serie, ciò che va innanzi e ciò che vien dopo ammettono molte e diverse determinazioni. Se il

primo punto esiste, o se si pone al luogo ove comincia la serie, chiamasi innanzi all' altro ciò che riman più vicino a quel punto, quanto al tempo, al luogo, al moto, e dopo l'altro ciò che ne è più lontano. Dicesi avanti l' altro ciò pure, che si conosce in precedenza: come, per l'intelletto, il generale è avanti il particolare, e la contingenza avanti il soggetto in cui si verifica l'accidente. Al contrario, rispetto all' esistenza obbiettiva, il particolare va innanzi al generale. Finalmente chiamasi ancora avanti l' altro ciò, che di sua natura va sempre innanzi: per esempio, la sostanza è anteriore all'accidente, e il tutto precede le parti, rispetto all' esistenza reale. Da ciò resulta, che rapporto alle facoltà intellettuali, la realità dee sempre precedere la possibilità; ovvero, in altri termini, niente sarebbe possibile se non vi fosse qualche cosa di reale. Ogni possibilità è succedanea alla realità o contenuta in lei come attributo. Una cosa eterna, è per ciò appunto necessaria, non è unicamente possibile, perchè la

sua esistenza non trovasi esposta alla distruzione: essa esiste realmente. Queste cose eterne e necessarie sono dunque pur anco le prime perchè senz'esse non solo non vi sarebbe nulla, ma anche nulla di possibile; poichè la possibilità ha solamente rapporto agli oggetti che possono cominciare e finire.

Se il soggetto è buono in se medesimo, la sua realità ed attività sono migliori della semplice potenza, perchè questa contiene anche la possibilità del contrario: vale a dire, per dare un esempio, che la potenza della sanità contiene la possibilità di cader malato, laddove la sanità reale è incompatibile con la presenza simultanea dello stato contrario. Ma se il soggetto è cattivo in se medesimo, allora la sua realità ed attività sono peggiori della sua semplice potenza, perchè questa contiene la possibilità d'esser buono, laddove essendo cattiva la realità non potrebbe al tempo stesso esser buona. Ogni male ha dunque la sua sorgente nell'esservi tai potenze, di cui necessariamente una è buona e

l'altra cattiva. Nessun male si trova in questi enti, ne' quali incontrasi un antogonismo rassomigliante, e che esprimono una realità ed una attività meramente astratte: per conseguenza, negli enti eterni, necessarj, che non hanno nè diffetto nè imperfezioni, perchè esistono non come potenza, ma in realtà (*non potentiâ sed actù*).

La cosa chiamasi una, o per la sua essenza (*unum per se*), o pe' suoi caratteri accidentali (*unum per accidens*). Dassi il nome di unità a ciò che forma un tutto; a ciò che si pone sotto una idea generica, sotto una difinizione: ma in senso più stretto a ciò che è indivisibile. Svolgendo l'idea della unità, Aristotele si lasciò indurre in errore dalla volgare accettazion delle voci, ed ha confuso l'unità con la identità e la semplicità. In altri luoghi però de' suoi libri, e nella sua teoria delle facoltà intellettuali è dimostrato chiaramente averla egli riguardata come principio di ogni sintesi. Altronde nel proseguir le indagini egli discute più al minuto le idee di iden-

tà, di rassomiglianza, di eguaglianza, di contrarietà, e le une dalle altre distingue con moltissimo ingegno.

Tre specie di sostanza ammetteva Aristotele, le sensibili e variabili (cioè il mondo sublunare), le sensibili e invariabili (cioè le sfere celesti), e le insensibili ed invariabili (cioè le entelechie, o le intelligenze). A noi rimane ancora di far conoscere la natura di quest' ultime, i loro rapporti con la causa prima, e la natura della stessa causa prima, per quanto siffatti rapporti giungono a determinarla. L' entelechia è il principio esistente per se medesimo del moto: essa esiste già negli animali, ma soltanto come forza soggetta alla legge di un meccanismo uniforme. È libera soltanto nell' uomo, essendo identica con la ragione. La sua essenza non consiste nella attività. Non esiste come potenza, ma solo come attività. Non è mossa da nulla, non è passiva per nulla, ma solo attiva. Quindi non può esser distrutta, ed è eterna e immortale. La sua esistenza negli animali e negli uomini esprimendo

soltanto i rapporti ne' fenomeni che accadono, bisogna ch' ell' abbia esistito preventivamente come forza astratta assoluta, e dacchè esiste una causa suprema di tutti i moti, bisogna che nella qualità sua di principio d' attività, ell'abbia suo fondamento in essa causa. Essendo anche la causa suprema del moto il fondamento e la fonte delle entelechie, debbe aver la stessa loro essenza: diffatto non si può supporla un corpo, poichè in tal caso non potrebb' essere causa prima del moto e fonte delle entelechie, che son le prime e più nobili sostanze del mondo. Ell' è dunque eterna ed immutabile: esiste solo in attività e non in potenza: è priva di ogni materia: e non ha imperfezione veruna della materia. Oltr' a ciò è un essere puramente astratto, e non paragonabile a quella intelligenza che trovasi unita al corpo. L' attività sua è pensiero, il pensiero azione; è la perfettissima delle intelligenze, quella che meglio pensa, che meglio agisce: esiste nel senso più assoluto: è sostanza di tutte le sostanze: è Dio. Agendo ella eterna-

mente, il mondo, opera del suo moto (e non della creazione della materia) è eterno. La materia è la possibilità eterna delle cose. La divinità è la causa eterna della realtà loro.

Aristotele, vedendo nella divinità la la prima causa efficiente del moto della natura, ei la considerava anche come la prima causa finale di quanto esiste. Nella fisica erasi contentato di dire che la natura è il meccanismo del mondo sommesso a leggi, senza riferirla al suo primo autore. Ma come non conoscere un principio d'armonia in ciascuna delle cose naturali presa isolatamente? E tal pur formasi, congiuntivamente alla idea del meccanismo della natura, quella di un ente che ha pensate ed applicate le leggi di quel meccanismo. Questo ente è ancora la Divinità. Da ciò vien l'assioma di Aristotele, che Dio e la natura non hanno prodotta veruna superfluità; ma entrambi costituiscono qui un solo e medesimo ente: Dio è l'autore del moto e della quiete nel mondo fisico: Dio è l'autore del moto armonico: Dio

dunque contiene lo scopo dell' universo.
« Il migliore di tutti gli enti, dice il
« filosofo di Stagira, non ha bisogno di
« agire per ottener nulla, perchè con-
« tiene in se medesimo la ragion suffi-
« ciente dell' azione di tutto il resto. »
Lo scopo espresso dalla Divinità, è il sommo bene, perchè a ciò tendono gli sforzi di tutti gli esseri. Quindi Dio è felice per se medesimo, ed anche al di sopra della virtù. A questo suo scopo, cioè al sommo di tutti i beni, si trovano subordinati gli scopi di tutte le cose della natura. La Divinità ha da tutta l'eternità destinato gli esseri naturali a tendere, ciascuno secondo la sua natura, verso uno scopo che corrisponde a quello del mondo intero. Pare che Aristotele non abbia ben deciso se Dio continui sempre ad agire, tanto come causa prima efficiente, quanto come causa prima finale. In alcuni luoghi egli dice che Dio diede per iscopo particolare al cielo la natura del moto eterno, e che da ciò dipendono la conformazione e conservazione armoniche della natura, basate so-

pra leggi eterne (armonia prestabilita). Altronde ei pretende che Dio mantenga sempre il moto del cielo conforme allo scopo finale. Ma la prima asserzione è più conforme allo spirito della sua teologia, e, per esegesi, vi si può riferir la seconda. Dietro queste idee si conchiude facilmente ch' egli ammetteva la dottrina della Provvidenza. Se talvolta ei si presta alla credenza religiosa de' Greci, e parla di molti Dij, queste locuzioni meramente oratorie non debbono esser prese in considerazione quando vuolsi formare una idea della sua teologia.

Giova anche il confrontare alla sua fisica e metafisica la sua teoria dell' anima, la qual posa tanto sulla sperienza e l'osservazione, quanto sopra le idee dipendenti da' suoi principj della natura. Egli insistette caldamente sulla necessità della psicologia, ma non la distinse in razionale ed empirica, non le assegnò quindi verun luogo nella metafisica, e la considerò unicamente come una parte della fisica. Nelle sue indagini su quest'oggetto regna una gran confusione. Egli espone

una quantità di problemi sulla essenza e sulle qualità dell'anima, senza ben precisarle ne' discuterle in ordine conveniente. Indica molte opinioni sull'anima avute dagli antichi filosofi, senza appoggiarle con sufficienti argomenti per farle ben comprendere, e senza confutarle con bastante sagacità e solidità. Nemmeno il proprio suo sentimento trovasi espresso con chiarezza. La voce anima è da lui considerata in tre diverse accettazioni, generale, ristretta, e ancora più limitata; e fonda questa divisione sulle seguenti proposizioni: Si può dare il nome di sostanza a tutte le cose esistenti: ma si può anche dividere in tre generi, materia assoluta, forma assoluta, e corpo composto di materia e di forma. De' corpi naturali altri sono viventi, altri no. La vita è un moto successivo di nutrizione, di accrescimento e di morte, provocato da una causa interna. Il corpo, contenendo la vita in se, non può esser l'anima, e ne è il soggetto. L'anima forma una sostanza, appunto perchè ella è separata dal corpo. Non è però la forma del corpo, ma bensì il

principio esistente per se medesimo della sua forma, ossia l'entelechia. Come entelechia deesi considerare sotto due aspetti differenti: diffatto essa comportasi come scienza o come contemplazione, cioè come semplice esitenza, o come attività. La sperienza insegna che ella si manifesta ora nel sonno, ed ora nella veglia. Il suo rapporto, durante il sonno, è quello della scienza (della esistenza razionale), e durante la veglia è quello della contemplazione. Ma l'anima, come scienza, deve precedere l'anima come attività: essa debbe esistere prima di manifestare la sua azione. L'anima nel senso più esteso, è dunque l'entelechia (il principio interior della forma) del corpo naturale organizzato, dotato della potenza di aver una vita. La domanda, se l'anima e il corpo facciano una sola cosa, corrisponde a quella se la cera e la sua figura sieno una stessa e sola cosa. Presi insieme sono una cosa sola, ma non identicamente. L'entelechia pone il corpo nel numero degli esseri animati; e sotto questo aspetto l'anima costituisce l'essenza del corpo,

e rispetto a lui è nello stesso rapporto, in cui si trova il principio interiore della forma con la materia. Se, per esempio, si suppone l'occhio d'un animale a parte, il principio della vista che esiste in lui è la sua anima: l'occhio, come organo, è il corpo, o la materia di questo principio. Quello che quì è vero per la parte, lo è del pari pel tutto del corpo vivente. Corpo è ciò, che ha in se la potenza di vivere; la qual potenza è, o può essere, messa in azione dall'anima. Considerata l'anima sotto questo aspetto, come principio di certe forze del corpo e della loro attività, per esempio, della nutrizione e del crescimento, non puossi immaginarla distinta dal corpo stesso: ma la cosa è ben diversa quando si cessi di veder in lei la forma del corpo, e che si riguardi, per esempio, come intelligenza. Una delle potenze dell'anima, nel senso più generale, è quella della nutrizione (del crescimento e della morte). Essa trovasi anche nelle piante. Una seconda potenza, quella del sentimento, fa dell'essere organizzato un animale. Se si

congiunge necessariamente la potenza del sentimento all'idea dell'anima, allora, in un senso più stretto, diventa ciò, che fa che il corpo viva e senta. Il sentimento è accompagnato dalla volontà, e in quasi tutti gli animali anchè dalla potenza di cangiar volontariamente di luogo. Tutte le potenze sin quì annoverate dipendono da un solo principio comune dell'anima, perchè agiscono in virtù delle leggi dell'unità: esse differiscono secondo il luogo e la destinazion loro, ma tutte sono forme del corpo, e il lor principio non è senza corpo benchè non sia esso il corpo. L'uomo ha di più il pensiero. Siccome il sentimento suppone la nutrizione, l'uomo, che al tempo stesso è animale ed ha la facoltà di pensare, riunisce tutte le altre potenze dell'anima: perchè, se non avesse sentimento, non potrebbe nè giudicar nè pensare. Quindi il pensiero come differente dal corpo, può riguardarsi come anima nella più limitata accettazione di questa voce.

Premesse a tutte queste idee sulla essenza dell'anima, Aristotele distingue

in lei tre facoltà o potenze: la facoltà di nodrire (che è l'anima vegetativa), quella di sentire e desiderare (che è l'anima sentitiva), e quella di pensare e di volere (che è l'anima ragionevole). Attribuisce le due prime al corpo, come cause formali di attività, che gli sono inerenti. L'ultima non appartiene a lui. Quindi soltanto all'anima morale egli ne oppone una fisica. Si può concepire la facoltà nutritiva separata dalle altre, poi che vi sono alcuni esseri, come le piante, che hanno lei sola per anima. Questa facoltà ha per oggetto la conservazione dell'individuo, e quella della specie. Suo scopo è che l'individuo sussista, non come unico in numero, ma quanto alla specie. Essa suppone un'anima, perchè l'anima sola essendo il principio di un'attività interna debb'esser quello altresì della generazione e dell'incremento. L'opinione di Empedocle, il qual credeva, che il fuoco operasse la nutrizione e salisse per le piante dalle loro radici, non ha solidi fondamenti, perchè l'alto e il basso variano

per situazione, secondo gli esseri viventi che si esaminano: così ciò che forma la testa negli animali costituisce la radice nelle piante; il fuoco è il mezzo della nutrizione, ma non ne è la causa efficiente. Debb' esservi eziandio qualche cosa che determini e limiti questa nutrizione; e non potrebb' essere il fuoco; convien dunque che sia un' anima. La nutrizione è in certo modo opposta al corpo, quanto però al non essere le parti che lo compongono divenute per anco parti costituenti del corpo, ed abbisognare di assomigliarvisi. Ogni corpo che si nutre debb' esser animato, e all' incontro ogni corpo animato ha bisogno di nutrimento. La nutrizione, l' incremento e la generazione differiscono quanto alla loro essenza: l' anima nutre qualche cosa come sostanza vivente capace di agire (ed è l' anima vegetativa propriamente detta): essa accresce la sostanza vivente, non come sostanza, ma come quantità (ecco l' anima accrescitiva): finalmente essa genera, non il corpo come sostanza o quantità, ma

una sostanza simile al corpo, perchè ogni corpo esiste di già, e qualche cosa può benissimo conservarsi senza avere la facoltà di riprodursi (cioè l'anima generativa). Il nodrimento stesso ha bisogno di un agente che operi in lui, e quest'agente è il calore, ed ecco perchè non avvi animale senza calore.

La facoltà o potenza del sentimento che manca alle piante, ma che tutti gli animali hanno, trae il suo nome dal posar essa sui sensi. Di tutti i sensi, il tatto è più importante: ogni animale lo ha, benchè possa mancargli uno o anche più altri sensi, e benchè la loro degradazione di dilicatezza offra grandissime differenze. Siccome il tatto può chiamarsi il senso comune o generale degli animali, così la vista è il senso più nobile, perchè solleva gli animali, che l'hanno, molto al di sopra di quelli, che ne son privi.

Aristotele, per ispiegar la visione, dovette esaminar la natura della luce, de' colori, e della trasparenza. Una cosa trasparente è per se medesima invisibile e senza colore, ed ha bisogno di una cosa in-

termedia per divenire visibile, la quale è la luce. Ma cos'è la luce? La luce, dice Aristotele, non è un corpo, giacchè penetra i corpi, e nessun corpo può essere penetrato da un altro. Per la stessa ragione, non è nemmeno una emanazione di un corpo. È dunque una certa forma della trasparenza, che la mette in moto, e che le comunica pur anco la visibilità. Una cosa visibile non può colpire immediatamente l'organo della vista, poichè le fa duopo l'inframissione dell'aria. Con ciò Aristotele confuta l'opinione di Democrito, il qual pretendeva che se l'intermedio fosse un vuoto, noi vedremmo assai meglio, e saremmo anche in istato di distinguere una formica nel cielo. Al contrario, diceva Aristotele, noi non scorgeremmo più nulla, in quel modo che si cessa di discernere un oggetto quando avvicinasi di troppo all'occhio.

Il senso dell'udito dà la sensazione de'suoni. Egli è impossibile che i corpi risuonino da se, perchè per produrre un suono ci voglion due corpi, ed un vei-

colo che è l'aria. L'aria che serve d'intermedio al suono non dee però essere rarefatta, atteso che il suo rivolgimento ne' corpi sonori è quello che produce il suono, e per esercitare una pressione nell'aria fa d'uopo, che i corpi presentino una superficie. L'orecchio intende col mezzo dello scuotimento propagato sino all'aria, che ne riempie l'interno: ecco perchè l'animale intende soltanto per via dell'orecchio, e non delle altre parti del corpo. La voce è il suono di un essere vivente.

Il senso dell'odorato e quello del gusto si rassomigliano. Ciò che ha un odore zuccheroso, amaro, acido, offre ordinariamente un sapore analogo. L'odorato non prova alcuna sensazione pura: le sue sono sempre accompagnate da un sentimento di piacere o di dispiacere, onde non riesce possibile di scoprir l'oggetto propriamente detto dell'odorato. Tuttavia pare che ciò sia il secco. I mezzi dell'odorato sono l'aria e l'acqua, essendo probabile che gli animali acquatici odorino anch'essi. Il gusto si esercita senza intermedio, e proviene dal

contatto di un fluido, il quale essendo sommamente affine al senso del gusto, ne forma, per parlare propriamente, una modificazione.

Il senso del tatto non è già la carne, ma essa ne è l'intermedio. Aristotele non seppe formarsi una idea chiara della sua disposizion fisica, perchè gli mancava una teoria esatta del sistema nervoso e delle funzioni de' nervi. Lo riconobbe però per la parte più importante della sensibilità animale, e come il senso più essenziale, preso sotto il rapporto del vantaggio che ne ricevono le facoltà intellettuali dell' uomo.

La sperienza insegna, diceva egli, che gli individui costituiti materialmente hanno lo spirito ottuso, laddove un corpo magro e floscio annuncia per lo più molto ingegno. Soli cinque sensi vi ha, nè può esservene di più, a cagion del numero degli elementi che servon loro di intermedii. L'uomo fornito de' cinque sensi ha dunque tutti i sensi possibili. Quest'asserzione è assai male provata da Aristotele.

Ho già esposta la sua teoria della com-

cezione e del giudizio: quì dunque esporrò la maniera con la quale ei risolve alcuni problemi che hanno rapporto al sentimento ed alla immaginazione. Non si può sentire, fuorchè per mezzo degli elementi: debb'esservi dunque una forza sensitiva in codesti elementi, una facoltà visuale nell'acqua, una facoltà uditiva nell'aria, ec. Posto ciò, il sentimento è un effetto della organizzazione, una forma del corpo organizzato. Sopra di lui posa la memoria, la quale non può chiamarsi nè una sensazione nè un giudizio, ma che si compone di entrambi, e che fa giudicare che una sensazione o una immagine è la stessa di un'altra provata o ricevuta anteriormente. Perchè l'anima si rappresenti l'idea di un oggetto, bisogna che già ne abbia percepita l'impressione, e che l'abbia conservata. La conservazione della impressione si opera per mezzo del senso radicale, ed organo suo. Quindi l'estensione della memoria sta in ragione diretta della costituzione e dello stato del corpo. Se il moto interno del corpo

è troppo violento, come nella giovinezza, in cui la sua rapidità è effetto dell' incremento, nelle malattie e nelle passioni, o che le parti del corpo sieno mozzate e indurite per lo crescer degli anni, allora la memoria diventa difficilissima, e spesso anche si spegne del tutto. Il modo ne è determinato dall'abitudine, e dalla maniera con che usiamo di collegar le immagini. Giova aver riguardo a tale abitudine, quando vuolsi render la combinazione delle idee più facile. Noi per lo più le associamo secondo l'analogia, la opposizione, o la co-esistenza degli oggetti. Aristotele scoprì dunque alcune leggi della associazion delle idee; ma non conoscendole tutte egli ammise ancora certi salti di idee che non furon giammai. La memoria, secondo lui, appartiene al corpo, col qual perisce.

L' attività del poter di sentire costituisce lo stato di veglia; il cui contrario è il sonno. Nè l' un nè l' altro si estende a ciascun senso, preso isolatamente: all' incontro tutti i sensi sono

impressionabili ed attivi durante la veglia, e privi d'ogni sentimento durante il sonno. Questi due stati prendono dunque l'origin loro nell' organo del senso radicale. Ora, Aristotele poneva tale organo nel cuore, e in questo modo spiegava il sonno: gli alimenti ricevuti nello stomaco vanno in evaporazione, le loro particelle umide e calde portansi alla testa, la rendon pesante, producono la fiacchezza: quando il calore delle particelle è dissipato, esse ricadon sul cuore, il quale, per la pressione che esercitano sopra di lui, perde interamente la facoltà di sentire: e allora sopravviene il sonno. Scorgesi a prima vista come siffatta spiegazione sia viziosa e insufficiente. Molte ragioni determinarono Aristotele a porre nel cuore la sede del sentimento, e non nel cervello, come avea fatto Platone: 1.° Il *sensorio comune* agisce in differente maniera sopra ciascun senso in particolare. Benchè debba essere composto di parti similari, pure è necessario che la sua figura corrisponda alla diversità delle sue azioni, le quali senza questa condizione

sarebbero impossibili. Fra tutti gli organi il cuore è il più atto a costituire il sensorio comune, perchè offre simultaneamente omogeneità nelle sue parti costituenti, e differenze nella sua figura. 2.° Il sangue è la sede del sentimento perchè contiene il calore vitale: il quale per la di lui propagazione in tutto il corpo riceve la facoltà di poter sentire in tutte le sue parti. Più il sangue è caldo, fluido, e consistente, più anche le sensazioni sono vive, dilicate, e forti. Ma il cuore è la fonte del sangue e del calore: dunque debb'essere il sensorio comune. 3.° Il moto negli animali deve con facilità maggiore emanare dal centro: perciò il cuore è il primo principio organico del sentimento. Questa ipotesi, comune ad Aristotele ed a più altri antichi filosofi, era anche sostenuta dall'osservare che l'effervescenza del sangue nelle febbri, convulsioni, e passioni, non si fa in nessuna parte più fortemente sentire che nella region del cuore. Nel cuore eziandio risiede la forza motrice dell'anima, poichè non può essa

manifestarsi senza calore. Le sensazioni e le idee generano la volontà, che mette il corpo in azione per mezzo di una sostanza eterea unita al cuore ed al sangue: cioè de'spiriti vitali. Del resto, sebbene il calor del cuore e del sangue sia il veicolo dell'anima, l'anima non è identica con lui; essa è soltanto una forma della organizzazione; che agisce come forza (e ciò è l'entelechia) per mezzo della stessa organizzazione, e per virtù del calore.

Il pensiero, quanto alla sostanza, differisce interamente dal sentimento. Il sentimento appartiene al corpo, ed esisiste originariamente con lui nell'uomo. Esso è di natura elementare, benchè gli elementi che lo compongono sieno della più nobile essenza, e soltanto analoghi agli elementi sublunari, la cui sostanza è senza comparazione più grossolana. Il calore, che forma il principale elemento della forza sensitiva, non è il fuoco materiale, ma proviene dalla materia del cielo sparsa per l'universo, dove costituisce il principio della vita e della fer-

tilità. Quanto più il principio è nobile in se medesimo, tanto più l' organizzazione è favorevole alla sua manifestazione, e tanto più perfetto è l' animale che la possiede. Tutte le forze sensitive sono dunque emanazioni delle sfere celesti, all' attività delle quali esse debbon la loro. Il pensiero in vece non è originalmente proprio del corpo, ma vi giugne da fuora. Quì Aristotele ammetteva l' ipotesi di Eraclito, che voleva che l' uomo ricevesse il pensiero dall' atto della respirazione: quindi non poteva spiegare fisiologicamente le differenze del genio. Il pensiero è un prodotto immediato della sostanza divina, ovvero, se si vuole, una emanazione della Divinità: è la forza intelligente attiva di Dio, che si comunica alle sfere celesti, che agisce nella natura secondo le leggi dell' armonia, e che nell' uomo tende verso il bene assoluto per mezzo della volontà. Pare che Aristotele abbia voluto espressamente evitare le difficoltà, che quì si presentano in folla, e che Platone, non arrivando a sciogliere, cercò di avviluppare in un ammasso di favole.

L' anima sensitiva, considerata da Aristotile come principio delle forme della organizzazione del corpo, ei la credette mortale al pari di questo. Ma l' anima pensante, indipendente dal corpo, e potendo esistere a parte, è eterna ed immortale, come la fonte da cui deriva. Ella persiste come pura entelechia, come forza astratta assoluta. In questo senso il filosofo Stagirita ammetteva espressamente l' immortalità dell' anima. Dappoichè il sentimento, la memoria, e le cognizioni reali suppongono l' anima sensitiva, e questa perisce col corpo, la morte trae seco anche l' annichilamento di tutte le cognizioni sperimentali, della memoria, e della coscienza. L' anima dopo la morte non esiste com individuo, e non ha la coscienza della sua persona; ma esiste come scintilla assoluta della Divinità; di maniera che quand' ella entra in combinazione con un novello corpo umano, lo innalza al rango di animal ragionevole, senza che possa perciò sovvenirsi della sua preesistenza. Dunque, ciò posto, se si vuol che l' i-

dea d' anima tragga l'eterna durata del soggetto con coscienza della sua individualità, in questo senso Aristotele non ammetteva l'immortalità.

In tre parti questo filosofo divise la filosofia pratica, giusta i tre precipui rapporti, ne' quali si può rappresentar l'uomo verso gli esseri della sua specie. L' uomo è naturalmente socievole; è destinato, ed ha inclinazione a trovarsi vicino a' suoi simili. Ei non potrebbe conseguire lo scopo, del quale più o men chiaramente ha sempre la coscienza, e verso il quale debbon esser diretti tutti i suoi sforzi, senza giovarsi della cooperazione degli altri. Quindi un interno impulso lo spinge ad accoppiarsi a' suoi simili, e di quà nasce una sfera di attività comune, la quale, per ottenere lo scopo cui tende, ha bisogno d' essere sottoposta ad una regola, la cui osservanza è la condizione indispensabile della sua interna armonia. Ma questa sfera di attività comune presenta tre particolari modificazioni, secondo che si consideri l' uomo come individuo della specie umana, come cit-

tadino, o come padre e capo di famiglia. Il rapporto pratico, in cui l'uomo si trova come uomo, è morale, e le sue regole forman l'oggetto dell'etica. Quello in vece dell'uomo, come cittadino, è un rapporto esterno e giuridico, che costituisce l'oggetto della politica propriamente detta. Finalmente quello dell'uomo, come padre e capo di famiglia, è tecnico, e diventa l'oggetto della economia. Per ben valutare questa divisione della filosofia pratica, giova sapere che Aristotele non credeva, che i tre rapporti dell'uomo fossero interamente distinti, e che anzi li trovava intralciati l'uno nell'altro, come la sperienza mostra che il sono realmente, e che, anche sotto il rapporto teoretico, non poneva tra essi una linea di separazione perfettamente indicata. Quindi al tutto insieme della filosofia pratica ei dava il nome di politica, prendendo questa voce nel suo più esteso significato, perchè lo scopo dello stato riunisce in se tutti gli scopi particolari dei cittadini, e la filosofia pratica dee per conseguenza farsi carico di tracciar le

regole della condotta da tenersi nella vita sociale. A quell' epoca non erasi ancora stabilita una distinzione precisa trà diritto e dovere, ed Aristotele stesso non sentiva assai chiaramente la differenza che passa frà queste due idee. È ben vero ch' ei già sospettava dovere il gius naturale costituire una scienza a parte, ma l' idea che ne aveva si confuse con quella della morale. Egli adunava sotto il nome di politica, preso in stretto significato, ciò che noi chiamiamo oggi diritto naturale e diritto pubblico.

Un intimo vincolo esiste fra il poter pratico dell' uomo, e il suo potere teoretico. La maniera con che l' uno agisce è perfettamente simile a quella dell' altro. Secondo Aristotele, lo spirito umano ha in se tre facoltà che reggono la cognizione e le azioni; e sono la sensibilità, la ragione, e la volontà. La sensibilità, non è per se stessa cagione delle azioni, perchè si trova che alcuni animali ne sono provvisti, eppur non agiscono. Ciò che l' affermativa e la negativa sono

per la ragione, rispetto alle cognizioni, lo sono il desiderio e l'avversione per la volontà, rispetto alle azioni. Essendo entrambe, la ragione e la volontà, unite da un reciproco nodo, hanno per iscopo una la verità (o la cognizione), e l'altra la giustizia (o il desiderio). L'errore è l'opposto della verità, e l'ingiustizia quello della giustizia. Laonde, come sotto l'aspetto teoretico non trattasi che di determinare ciò che è vero, così sotto il rapporto pratico, lo scopo di un essere dotato di attività e al tempo stesso di ragione si è, che gli atti della volontà sieno in armonia con la cognizione che la ragione ha del vero, e che in tal guisa prendano il carattere di desiderj giusti. La volontà non differisce essenzialmente dalla ragione, considerata come semplice facoltà di rappresentarsi le cose allo spirito, ed una è effetto particolare dell' altra. La decisione della volontà è principio di azione, perchè essa cagiona il moto, e non è essa lo scopo dell' azione. Bisogna anche distinguere da cotal decisione il principio del desiderio, e l' i-

dea dello scopo. Ogni decisione della volontà riposa dunque sulla riflessione che una azione sia buona o cattiva. Le idee non influiscono tutte sulla volontà, la quale è solo determinata da quelle, che hanno uno scopo. Posto ciò, si può dunque dire che la decisione della volontà è la ragione che vuole, o la volontà che ragiona. Ma un siffatto principio d' azione non trovasi che nell' uomo.

Considerando le azioni come effetti della volontà ragionata, si può rapportarle a due differenti principii di ragione, che sono la ragione riflessiva, e il giudizio determinante moralmente e necessariamente. La prima si occupa di oggetti che potrebbero essere diversi di quel che si pensano e che si giudicano. Il secondo riconosce e determina ciò che è necessario, e ciò che non potrebb' essere diverso di quello che si conosce e che si determina. Il giudizio è dunque il potere dei principii che servono di regola e di legge alla ragione riflessiva, sia poi ne' rapporti teorici, sia ne' pratici. La co-

scienza di tai principii, svegliata dalla riflessione, costituisce il buon senso. La facoltà che con la riflessione si acquista di valutare lo scopo delle azioni secondo il principio del giudizio, forma la sagacità. Entrambi uniti, cioè il buon senso e la sagacità, generano la sapienza, quando se ne fa l'applicazione alla vita, sia contemplativa, sia pratica. Ma se si considerano le azioni come effetti di semplici desiderj, esse nascono dalla volontà, in quanto che questa dipende dalla ragione e dal giudizio, può ubbidire alle loro determinazioni, benchè abbia pure il potere di contraddirle, siccome fa veramente bene spesso. Ricordisi che Aristotele non opponeva interamente questa facoltà dei semplici desiderj alla volontà ragionata. È vero ch' ei la qualificava di irragionevole, perchè combatte la ragione; ma nondimeno le accordava un principio ragionevole, sottoponendola alla volontà ragionata: diffatto una tale subordinazione non potrebbe aver luogo senza l' ammissione di un principio ragionevole. Ciò che Aristotele chiamava volontà irragio-

nevole dell' uomo, si distingue anche per ciò dall' istinto degli animali, che è puramente e semplicemente prodotto dai sensi.

Le azioni dell' uomo sono morali o immorali. Nel primo caso le riflessioni della ragione son quelle che le determinano. Una condizione necessaria delle azioni morali si è che sieno spontanee e volontarie. Da ciò Aristotele trovasi condotto all' esame del libero arbitrio. L' uomo non agisce spontaneamente se non quando la causa delle sue azioni si trova in lui medesimo. Tale spontaneità esige ch' egli abbia il poter di agire o di non agire, e di guidarsi di tale o tal altra maniera. Non si puonno dunque chiamar volontarie altre azioni fuor di quelle che provengono da tale spontaneità. Da ciò risulta che tutte le azioni fondate sopra una intenzione meditata sono volontarie, e per questa ragione suscettibili di rivestire il carattere della moralità, sebbene però tutte le azioni spontanee e volontarie non sieno sempre prodotte da una intenzione me-

ditata. Le azioni involontarie sono opposte alle volontarie. Aristotele le divideva in due classi; la prima comprendeva quelle che sono strappate dalla violenza, e la seconda quelle che nascono da ignoranza. Egli espressamente insisteva sulla necessità di determinarle anche più precisamente, onde poter pronunciare sulla loro colpabilità. Una azione è forzata quando se ne trova la causa fuori del soggetto, e che questo, sia esso attivo o passivo, non vi contribuisce in nulla; come, per esempio, quando un uomo è fisicamente determinato da altri uomini, cui non gli varrebbe il resistere. Potrebbesi dubitare, dice Aristotele, che una azione eseguita per timore di un maggior male, o per isperanza di un maggior bene, meritasse il nome di involontaria: tale è il caso di alcuno, dal quale un tiranno esigesse ch' ei commettesse una cattiva azione, che assassinasse il padre suo, o i fanciulli; tale quello di un uomo, che sorpreso in mare da violenta procella scagliasse fuor della nave ciò che possiede, benchè tal cosa

non fosse al certo di suo piacere. Decide il filosofo che questa sorta di azioni son miste, e non possono chiamarsi nè volontarie nè involontarie: diffatto se vuolsi avere riguardo alle circostanze, al tempo ed alla intenzione, il soggetto è libero di scegliere, e la sua determinazione è volontaria: il principio dell' azione risiede in lui medesimo, e dipende da lui l' agire in tal modo, o altrimenti. Queste azioni sono dunque volontarie, quanto al luogo, alle circostanze, al tempo, ed allo scopo; sebbene per se medesime sieno disgustose, e di tal natura, che un uomo ragionevole non le farebbe mai, se non vi fosse costretto da una ragion maggiore. Aggiungasi ancora che si lodan gli uomini di affrontar le pene, i mali, e la vergogna per una buona e giusta causa. Ad altri si perdonano certe azioni immorali, per esservi stati spinti da circostanze, cui nessuna forza umana potrebbe resistere; ma però si colmano d'elogi coloro che sanno astenersene. Vi ha pure azioni immorali che nessuno dee farsi lecito di commettere, per quanto

sieno imperiose le circostanze esterne, alle quali bisogna senza esitanza preferire i tormenti più orribili, ed anche la morte; perchè, dice Aristotele, le ragioni che, in Euripide, spingono Alcmeone ad uccider sua madre sono ridicole. Posto ciò, ogni azione è volontaria, sebbene determinata dalle circostanze esterne, ed eseguita con ripugnanza, perchè anche in mezzo a tai circostanze l'uomo sceglie liberamente, ed agisce spontaneamente. Nelle azioni fatte per ignoranza giova di ben distinguere se l'uomo agisca all'insaputa, ovvero per ignoranza reale; perchè la colpabilità non è uguale nei due casi. Colui che agisce per ignoranza, senza che l'azione gli produca la menoma inquietudine, non agisce volontariamente, perchè ignorava quel che faceva: nè contro la sua volontà, dacchè non si è preso nessun pensiero della sua azione. All'incontro l'uomo ubbriaco, o trasportato dal furore delle passioni, agisce più presto all'insaputa che per ignoranza. Uno scellerato non sa ciò che deve o non dee fare, e perciò gli uo-

mini sono generalmente cattivi ed ingiusti. Ma l'azione involontaria non dipende altrimenti dall'ignorar l'individuo ciò che dee fare o non fare nel momento che la eseguisce, perchè tale incertezza nella decisione della volontà è soltanto cagione della malvagità. Nè dipende dall'ignoranza in generale, poi che si biasimano gli uomini di cotale ignoranza: ma proviene dall' ignorare alcune circostanze che l'accompagnano. Diffatto solamente in tal caso sentesi compassion di colui che la commette, e gli si perdona. Quindi un uomo può ignorare il valore e le conseguenze di una azione che imprende: si inganna forse intorno ad alcune congetture: ebbe uno scopo del tutto diverso da quello, verso il quale tende naturalmente la sua azione, e in tal caso dee dirsi che agisce involontariamente per ignoranza.

Platone stabilì per assioma che l'uomo non è cattivo liberamente, perchè la ragione non può volere che il bene. Aristotele pose questa massima sotto un severo esame, e ne venne che la rifiutò

come falsa e senza fondamento. L' oggetto della volontà meditata è uno scopo verso il quale tende eziandio la risoluzione presa dipoi dalla stessa volontà; ma noi ci decidiamo liberamente quando ci decidiamo con riflessione. La virtù si rapporta alle azioni riflettute; essa è dunque in poter nostro, come debb' esserlo il vizio. Ed è pur vero che ciò che noi siamo liberi di fare, siamo parimenti liberi di non fare, e ciò che tralasciamo liberamente, possiamo per la stessa ragione far parimenti. Supponiamo che fare o non fare sieno l' uno o l' altro vergognosi, sono però entrambi in poter nostro, dal momento che siamo padroni del contrario dell' uno, o di quel dell' altro. Aristotele in sostegno della sua opinione allegava la maniera con che volgarmente si pensa nel commercio della vita. I giudici puniscono gli autori di una azione cattiva o turpe, quando non fu cagionata dalla violenza, o fatta per ignoranza: anzi puniscono pur l' ignoranza se è cagione di alcun delitto; all' incontro ricompen-

sano l' autore di buone azioni; come volessero dissuader l' uno di continuare ad agire in tal forma, e animar l' altro a persistere nella stessa condotta. Ma non mai si induce un uomo ad azioni che non sono in poter suo, e che egli non può liberamente eseguire da se. Dunque l' uomo è egualmente cattivo o virtuoso per sua volontà.

In quel modo che i giudizj ordinarj, nel render gli uomini responsali delle loro azioni, proclamano la libertà di queste, così gli elogi o il biasimo, di cui si coprono, fanno conoscere esservi una regola determinante ciò che è moralmente bene o male. Ogni riflettuta decisione della volontà ha per oggetto uno scopo, che l' azione tende a realizzare: dunque il ben morale della risoluzione dipende dall' esattezza del giudizio portato su quello scopo, e sui mezzi di conseguirlo. Agli occhi del soggetto, lo scopo di un' azione, sia poi l' azione stessa, o un risultato di essa, pare sempre essere un bene, al momento in cui tale azione si fa. Ma a prima giunta si scorge che lo

scopo può essere variato all'infinito, ed avere oltr' a ciò una importanza molto diversificata relativamente all'uomo. Uno scopo è più importante di un altro, quando contiene in se questo secondo, e che non si tende verso di questo fuor che per servirsene onde giungere a quello. Così lo scopo della medicina è la sanità: quello dell'architettura navale, la costruzione di un vascello: quello dell'arte militare, la vittoria: quello della economica, la ricchezza; ma tutti questi scopi sono sottoposti ad un altro di ordine più sublime, che il pensiero può figurarsi. Poi che la bontà morale delle azioni dipende dall' esattezza del giudizio portato sullo scopo al quale esse aspirano, debb' esservi necessariamente una misura, colla quale si possa calcolare un tal giudizio. Essa non può trovarsi altrove che nella idea del sommo bene; perchè questo esprime lo scopo sommo di tutto ciò che esiste, e di tutte le azioni prese collettivamente. Giova dunque discutere l' idea del sommo bene. Egli è facilissimo indicarla quanto alla

forma. Il sommo bene è ciò che noi cerchiamo per amore di lui, e per ottenere il quale soltanto noi bramiamo tutte le altre cose. Ma non è egualmente facile determinarne l' oggetto.

Aristotele principia col criticare le diverse opinioni adottate dal volgo o da altri filosofi intorno alla essenza del sommo bene. Egli fa osservare che in questo proposito la differenza delle opinioni è grandissima, e che le idee di bene e di giustizia, che hanno corso nella società, pajono essere state determinate più tosto da leggi positive che da un general sentimento di ragione. Vi debb' essere tuttavia una vera e positiva idea del sommo bene, e giova moltissimo di ben conoscerla pel commercio abituale della vita. Il sommo bene non consiste, come il volgo crede, e come alcuni filosofi, tra i quali gli epicurei, hanno congetturato, nel godimento della voluttà, delle ricchezze, e della pubblica estimazione. La voluttà de' sensi è il sommo bene dell' animale, ma non potrebb' essere quello dell' uomo. Nè si cercano le ricchezze

per se medesime, ma per ottenere col mezzo loro qualche altra cosa, che credesi migliore, e di un ordine più alto. La pubblica estimazione è una cosa accidentale. Bisogna che ogni uomo possa giugnere liberamente e spontaneamente al sommo bene, senza che sia possibile di privarnelo. Coloro pure che aspirano alla estimazione, pongono una particolare importanza al giudizio delle persone virtuose, ed appunto per ciò assegnano un più subblime rango alla virtù. Aristotele tenta pur di provare contro Platone che l'idea del sommo bene non può esistere. Se esistesse, troverebbesi in una categoria qualunque, come sostanza, o qualità, o relazione. Ma i beni che si cercano sono ora sostanze, ora qualità, ed ora pur relazioni: altronde la sostanza va sempre innanzi alle relazioni. Non può dunque esservi idea comune di beni. Aggiungasi, che se il bene fosse contenuto in una idea, bisognerebbe che i beni potessero essere tutti compresi collettivamente in una sola scienza; e ciò non accade. Ogni ramo della filosofia ha per

oggetto una specie particolare di bene. In fine la condotta attiva dell' uomo prova evidentemente la non esistenza di una idea del bene, imperocchè se questa astrazione si trova per tutto per servir di modello, non può capirsi come tanti uomini non la conoscano, e non la facciano servir di regola alle loro azioni.

Dopo questa critica Aristotele svolge la sua propria teoria del sommo bene. Vi debb' essere una perfezione assoluta. Se un sol uomo esistesse che fosse perfetto per tutti i titoli, un tal uomo rappresenterebbe il sommo bene. Se molti fossero siffatti uomini, l' ammasso delle loro perfezioni lo costituirebbe. Si può dunque dire che esso è il compimento dello scopo della umanità. Tal compimento forma la vera felicità, che è superiore ad ogni elogio, che d' altra cosa non ha bisogno, che si brama assolutamente per se medesima, e verso la quale tutti gli altri scopi tendono come ad ultimo scopo finale. Se ora si ammette che l'uomo è un ente dotato di ragione, lo scopo suo non altro esser può che

una attività ragionata, nella qual parimente deesi trovare il sommo bene per lui. Dunque questo bene non consiste nè in una possessione, nè in una facoltà, perchè ciò che si possiede non è altro mai che un mezzo per giugnere ad uno scopo; ed una facoltà potrebbe esistere senza che alcuno ne facesse uso; cosicchè in questi due casi non può realmente il sommo bene venir prodotto. Per conseguenza debb' essere acquistato, appunto perchè la sua essenza consiste nella attività, e non è un dono degli Iddii, nè un regalo della fortuna. È vero che i beni esterni vi hanno rapporto, ma soltanto come mezzo conducente al suo acquisto. Diffatto non potrebbesi realizzarlo, ove manchino i mezzi necessarj, o che ostacoli invincibili si oppongano a porre in uso l' attività della ragione. Ma l' attività dell' uomo è unita per se stessa alla felicità. Colui, che non trova piacere a praticar la virtù, non è virtuoso; e la felicità che resulta dalla virtù è la sola cosa che innalzi il destino dell' uomo sopra quello dell' animale. Non

si può dire che gli animali sieno felici, come neppure i fanciulli, che non sono ancora suscettibili di una ragionata attività. Tuttavia, quantunque l'attività ragionata sia la condizione indispensabile del sommo bene per l'uomo considerato come ente ragionevole, essa sola però non ancora costituisce interamente il sommo bene. L'uomo virtuoso può essere infelice, sì per fisica costituzione, sì per circostanze esterne che non dipendono da lui, e tutti si accordano in dire che la felicità senza restrizione forma una parte essenziale del sommo bene. Ecco perchè lo scopo della politica scientifica, in tutta l'estensione del significato, è quello di ordinare e dirigere la società in modo, che gli uomini sieno virtuosi tanto per inclinazione come pei rapporti esteriori, e che partecipino tutti per tal modo, e il più possibile, al sommo bene.

L'idea del sommo bene, che serve di guida nel giudizio che si dà sullo scopo delle azioni morali, offre anche i caratteri particolari di quello della virtù. La

nima ha affezioni, ha poteri, ed ha determinazioni di tai poteri, ossia facoltà. Le affezioni sono desiderj accompagnati da piacere o da disgusto. I poteri sono disposizioni che ci rendono suscettibili di affezioni. Le facoltà concernono i rapporti in cui ci troviamo rispetto alle affezioni. Ora, le virtù non sono nè affezioni, nè poteri. Diffatto non è mai a cagion di affezioni che siamo chiamati buoni o cattivi, e che ci si colma di elogi o di biasimi. Le affezioni si manifestano senza essere state precedute da riflessione; ma non così accade giammai nè de' vizii, nè delle virtù. Le affezioni ci mettono in agitazione; ma non ci agitano mai le virtù nè i vizj, rispetto ai quali non ci troviamo solamente in alcuni rapporti. Per le stesse ragioni le virtù non sono poteri. Non siamo detti buoni o cattivi perchè siamo suscettibili di affezioni; anzi la natura non ci ha fatti nè buoni nè cattivi, benchè abbia messo in noi quei poteri. Non riman dunque altro a dire se non che le virtù sono determinazioni spontanee. Ma con ciò noi soltanto

indichiamo il carattere psicologico, senza farne conoscere il morale. La virtù, considerata sotto un punto di vista generale, è una facoltà per cui un uomo è buono, vale a dire che bene adempie i suoi doveri. Ora, in tutte le cose fisse può ammettersi il più, il meno, ed un termine medio, sì rispetto alla cosa stessa come alle sue relazioni con noi. Rispetto alla cosa stessa, il termine medio è ciò che trovasi fra i due estremi, il troppo e il troppo poco, e questo termine medio è lo stesso in tutte le cose. Rispetto alle relazioni delle cose con noi, esso è ciò che vi debb'essere per noi, senza che sia nè troppo nè troppo poco; e quì il termine medio cangia per ciacun uomo. Alimenti poco abbondanti per Milone, lo sono invece di troppo per colui che comincia la carriera ginnastica. Ogn'uomo ragionevole tende verso il termine medio, non già rapporto all'oggetto, ma rapporto a se medesimo. Nessuna scienza può lusingarsi di essere giunta al compimento de' suoi prodotti, fin che non ne abbia conseguito il termine medio,

in guisa che nulla si possa aggiugnervi, nè nulla levarne, come se il troppo e il troppo poco fossero in certo modo cagione di diminuirne o di distruggerne la perfezione. La virtù ha un rapporto con le affezioni, come pur con le azioni che esse determinano, ed in ciò sopra tutto vi è evidentemente un più, un meno, ed un termine medio. La ragione approva solo quest'ultimo, e rigetta i due estremi: dunque la virtù consiste positivamente a determinare in qual tempo, per quali motivi, verso quali uomini, con quale intenzione, ed in qual modo si debba agire secondo le sue affezioni, ossia a determinare il termine medio delle azioni provocate da esse: perchè questo termine medio esprime il sommo bene morale; perciò è qualificato per buono e per giusto, e tale stimato. Per conseguenza la virtù è la facoltà di prendere e di eseguire una risoluzione di agire, che abbia per iscopo di realizzare il termine medio appropriato al soggetto, essendo questa la regola dalla ragione assegnata per determinare il ben morale e

la morale giustizia. I pitagorici avevano la stessa idea della virtù, salvo che presso loro ella posava maggiormente sulla esattezza delle conchiusioni tratte dai loro principj, non che sopra un profondo esame delle facoltà intellettuali pratiche. Il bene, dicevano essi, è una cosa che ha confini e determinazioni esatte: il male al contrario non ha nè limiti nè determinazioni; perciò è difficile di giungere al bene, e facile di fare il male, com'è difficile di conseguire uno scopo, è facile il perderlo.

Agevol cosa è il distinguere il sistema morale d'Aristotele da quelli de' stoici, degli epicurei, e di Platone, sol che per poco si confrontino le sue idee del sommo bene e della virtù con quelle di quei filosofi. Gli stoici escludevano totalmente la felicità dalla idea del sommo bene, perchè la credevano dipendente dalle cose esteriori, e determinata dalla fisica organizzazione dell' uomo. Agli occhi loro la felicità consisteva nella coscienza della propria dignità morale, e poteva anco esistere in mezzo ai mali fisici più

tormentosi, ed ai più crudeli rigori della fortuna. La virtù del saggio stoico altro non era che l'accordo dello scopo delle sue azioni con l'idea astratta del bene assoluto, ossia di ciò che è sempre ed assolutamente utile all' uomo. Siffatte idee rendevano alquanto esagerata la morale stoica, poichè usciva dei termini assegnati alle facoltà della umana natura. Aristotele invece addattava molto di più le sue a codesta natura, tale qual la vediamo. Pareva a lui che l'esterna felicità dovesse far parte indispensabile della idea del sommo bene, sin che si tratti di quello, cui bisogna che gli sforzi dell' uomo si dirigano. Il suo sapiente potea dunque essere virtuoso, sebbene vittima del più rigoroso destino, e di tutti i mali fisici: ma allora non era felice. L'idea che Aristotele aveva della virtù meglio pur conciliavasi con la natura dell'uomo, che quella degli stoici. Quel filosofo non voleva udir parlare di apatia. L'uomo virtuoso deve, secondo lui, osservare il termine medio ne' suoi rapporti con le sue affezioni. Ond' è che Aristotele non diceva essere

egualmente importanti o sconvenienti tutte le virtù e tutti i vizj: ma ammetteva una degradazione così ne' vizj come nelle virtù, e sosteneva che una azione può essere moralmente migliore o peggiore di un' altra. Ei rifiutava l' opinione degli epicurei, che dal solo piacer dei sensi prendevano i caratteri essenziali e la misura della virtù. E l'ideal bene, cui voleva Platone che l' uomo aspirasse nelle sue azioni, a lui pareva troppo fanatico, e oltr'a ciò contrastava con le sue opinioni teoretiche sulla esistenza obbiettiva delle idee in generale. La natura della moralità posante sopra quell' ideale non gli sembrava applicabile nè a tutte le azioni libere possibili, nè alla natura puranco dell' uomo.

La virtù può essere considerata o come il carattere morale dell' uomo in genere, o come avente un rapporto particolare con ciascuna delle sue azioni. Nel primo senso non basta, per accordare il titolo di virtuoso ad una persona, ch' essa agisca virtuosamente in alcuni casi, o che ciascuna delle sue

azioni porti il carattere empirico della virtù; ma fa d' uopo ch'ella conosca realmente il rapporto tra le azioni e la moralità, che agisca con intenzione e per ubbidire alle massime della morale, insomma che la sua risoluzione di osservare la stessa condotta sia fissa ed irremovibile. Aristotele distingueva due specie di caratteri virtuosi messi in pratica, e quindi anche due specie di virtù particolari. La prima deriva immediatamente dalla convinzione razionale della bontà dell' azione, che determina la volontà a realizzarla. La seconda nasce dall' abitudine presa dalla volontà di comportarsi praticamente in un modo conforme alle massime della morale. Onde la virtù non è innata, ma sempre si acquista. Se prendesi questa voce nel secondo significato, si applica alle azioni medesime, e la virtù presenta tante modificazioni quante azioni libere vi ha. Sotto un tale aspetto un uomo può praticare le virtù, senza possedere virtù. La proposizione che non vi ha che una sola virtù non è dunque vera, fuorchè quando si prende la voce di

virtù nel primo significato, e cessa di esserlo quando se ne adotti il secondo.

Le azioni che noi chiamiam virtuose servivano ad Aristotele a provare per induzione che l'osservazione di un giusto mezzo fra il troppo e il troppo poco costituisce l'essenza della virtù. La bravura è il termine medio tra la pusillanimità e la temerità, la moderazione tra l'apatia e l'intemperanza, l'economia tra l'avarizia e la prodigalità, la dolcezza tra la collera e l'abjezione, ec. La favella greca non offeriva ad Aristotele parole atte a indicar certi estremi, che si presentano più rari nel corso della vita; per esprimere per esempio l'apatia de' sensi, per cui non si ha, o si ha pochissima suscettibilità pei piaceri voluttuosi; quest' è, dic' egli, un fenomeno sì straordinario (presso i Greci), che non si è pensato a creare un nome particolare che lo indicasse. Non isfuggìgli però che la moralità di alcune azioni o disposizioni di spirito non potrebbe giudicarsi con la legge del termine medio: onde, per esempio, il riso sardo-

nico, l' odio, l' invidia, l' impudenza, e, tra le azioni, l' adulterio, il furto, l' omicidio, non sono estremi che esprimano un troppo o un troppo poco. Queste azioni, e queste disposizioni morali, dic'egli, sono assolutamente cattive, e cercare in esse un termine medio sarebbe lo stesso che volerne trovar uno negli estremi medesimi, cioè nel troppo e nel troppo poco: nel giusto e nell' ingiusto. Fa maraviglia che questa osservazione non abbia fatto sentire ad Aristotele che il suo principio morale era poco atto ad essere applicato a tutte le possibili azioni e disposizioni di spirito; perchè se le azioni allora sono cattive che declinano da un giusto mezzo, quelle che non possono riportarsi a un termine medio non posson essere nè buone nè cattive, e in tal caso manca una regola fondamentale, cui appoggiarsi per dichiararle assolutamente cattive, e la spiegazione d' Aristotele non spiega nulla.

Il filosofo Stagirita aggiungeva anche i seguenti ragionamenti per provare che il termine medio è realmente la misura

della virtù. L' uomo considerato in atto pratico, presenta tre diversi rapporti, cioè due vizii, l' un dei quali oltrepassa il termine medio, e l'altro non vi giugne, ed una virtù che esprime appuntino il giusto mezzo. Gli estremi contrastano col termine medio, e tra loro. Se si confronta un dato corpo con uno più piccolo, si troverà quello maggior di questo; all' incontro messolo a paragone con un più grande, si vedrà esserne minore. Così nelle azioni, il termine medio sorpassa quella che sino a lui non è giunta, e resta indietro a quella che si è spinta al di là. Il bravo sembra temerario al poltrone, e pusillanime al temerario: l'apatista tratta d' intemperante l' uomo temperato, che l' intemperante dal canto suo chiama apatista. Ancor più sensibile è il contrasto degli estremi fra loro, perchè sono in maggiore distanza, e non hanno mai il menomo rapporto insieme, ancora che offrano talvolta alcuni tratti di rassomiglianza col loro termine medio. Così il valore si accosta alla temerità, e la prodigalità alla generosità; ma la prodiga-

lità e l'avarizia, la bravura e la poltroneria, sono in opposizione diretta. Talvolta il troppo contrasta maggiormente col termine medio, e tal'altra in vece contrasta il troppo poco. Questa differenza nasce da due cagioni. Una è inerente alla cosa stessa, perchè essendo un degli estremi più vicino al termine medio, e rassomigliandogli maggiormente, non veggiamo il contrasto che fa con esso, e di quel solo ci accorgiamo che passa tra l'uno e l'altro estremo. La bravura pare assai vicina alla temerità, onde noi non altro le opponiamo che la pusillanimità. La seconda causa stà in noi. Un vizio al quale abbiamo naturalmente molta tendenza ci sembra essere l'opposto del termine medio. Se abbiamo una manifesta disposizione alla voluttà, ci è più facile l'abbandonarci alla incostanza, che il tenerci ne' limiti della costanza. Per ciò diciamo che i vizj sono più contrarj al giusto mezzo, quando ci è più facile l'abbandonarvici che il cadere nell'eccesso contrario.

L'esercizio della virtù è pieno di grandi

difficoltà appunto perchè la sua essenza consiste ad osservare un giusto mezzo nella condotta pratica, e per lo più riesce difficilissimo il prendere quel termine medio. Non tutti gli uomini sanno trovare il centro di un circolo, convenendo, per far ciò, ragionare ed avere un certo grado di istruzione. Ciascuno può lasciarsi trasportar dalla collera, dissipare i suoi beni, e prodigare il suo danaro; ma non è ciascuno in istato di giudicare quando, a chi, e contro chi, e sino a qual punto, e perchè, e come debbe adirarsi, e distribuire le sue ricchezze. Il termine medio nelle azioni esprime una perfezione; ora, ogni perfezione è cosa rara, e ciò appunto la fa pregevole. Aristotele dà in questo luogo molte avvertenze che sono per se medesime eccellenti. Colui che non vuol deviare da un giusto mezzo debbe evitare sopra ogni cosa ciò che più se ne allontana. Dei due estremi, uno è sempre più vizioso dell'altro, e bisogna preferibilmente schivare il mal peggiore. Giova dunque studiar se medesimo, onde conoscere quai

seno i vizj, cui più propendiamo, giacchè siamo per natura più inclinati ad alcuni che ad altri. La miglior maniera di acquistare questa cognizione è quella di riflettere alla specie di piacere o di dolore, che noi cerchiamo di procurarci o di evitare, poi che in ciò noi siamo ordinariamente giudici imparziali del termine medio. Noi ci guardiamo dall'abusare di una inclinazione che ci padroneggia più di ogni altra, forzandoci di fare il contrario di quello ch' essa ci ispira. Rispetto ai piaceri, noi dobbiamo avervi disposizioni press'a poco simili a quelle, che i vecchi Trojani sentivano per la bella Elena, vegliando però che la voluttà non incateni la libertà nostra. Questo metodo di contenerci ne' confini di un giusto mezzo è certamente difficile e penoso, massime in alcuni casi. Non è sempre possibile di decidere con sicurezza come, perchè, verso chi, e quanto tempo dobbiamo adirarci. Lodiamo talora quegli uomini, che di raro si sdegnano, e diciamo che hanno un carattere dolce; ma spesso altresì accordiamo un carat-

tere maschio a coloro che si abbandonano a tutti i trasporti dell'umore irascibile. Non biasimiamo colui che alquanto declina dalla linea di perfezione, nè colui che assai vi si accosta, senza però conseguirla; soltanto colui che troppo se ne allontana incorre il nostro rimprovero, perchè un sì rimarchevole allontanamento riesce troppo patente per non esser veduto con dispiacere. Ma il momento che un uomo collerico comincia a meritare di essere biasimato non è ancora stabilito, ed i sensi sono le sole basi sulle quali fondiamo il nostro giudizio.

In quel modo che le virtù sono di due specie, secondo che resultino da determinazioni immediate e ragionate della volontà, o che dipendano dall'abitudine di tenere le proprie inclinazioni soggette ad una massima ragionata della volontà, così coloro che le professano presentano due sorta di merito. Le virtù della prima specie possono, per se medesime e in tutti i casi, essere appropriate all'individuo, perchè la libertà dell'uomo vi si

manifesta in tutta la sua estensione, ed in maniera bene espressa. All' incontro quelle di second' ordine non sono sì meritorie, non essendo allora la libertà sempre accompagnata da una coscienza piena ed intera, anzi non essendolo soventi volte niente affatto, e perchè l'abitudine dispone, per così dire, meccanicamente ad agire, benchè in questo caso determini azioni moralmente buone. Tuttavia le buone azioni, frutti dell'abitudine, non sono del tutto sprovviste di merito; è vero, che non derivano immediatamente dalla nostra libertà, ma anche l'abitudine merita lode, perchè il suo principio è opera della nostra propria determinazione. Diffatto siamo padroni del principio dell' abitudine, ma non lo siamo, o almeno assai poco, dell' abitudine stessa.

Considerando la vita dell' uomo sotto il rapporto della pratica, puossi ammetterne tre differenti specie principali: la voluttuosa, la contemplativa, e la sociale. Nella prima non si ha assolutamente altra mira che quella di aumentare, per quanto è possibile, la somma delle sensazioni

piacevoli, e diminuire del pari quella delle disgustose. Un tal genere di vita non è morale, e un ente fornito di ragione non deve mai adottarlo, perchè è soggetto ad un istinto naturale comune all' animale ed all' uomo, e non alla regola della libertà ragionata che esprime il carattere particolare dell' uomo, sollevandolo al di sopra dell' animale. La vita contemplativa ha per iscopo la conoscenza del vero, del buono, e del bello. Per essa lo spirito esce dalla sfera attiva della vita sociale, e si trattiene esclusivamente in contemplazioni ascetiche. Giusta l'indole sua, toglie all' uomo le occasioni di diventare vizioso, ma non gliene lascia veruna per essere virtuoso. Ella non è dunque altro, nè più nè meno, che una virtù negativa affatto mancante di merito, quando si tratta di virtù reale; anzi ella può pur conciliarsi con la più assoluta depravazione, perocchè è possibile immaginarsi che un uomo faccia ogni sforzo per giungere a conoscere teoricamente la verità ed il bene, sebbene tal conoscenza non eserciti al-

cuna influenza sulla sua maniera d'agire, e che anzi questa le sia diametralmente opposta. Quando un uomo alla conoscenza del bene unisce bassezza di azioni, la vita contemplativa contribuisce a porre in maggiore evidenza la sua turpitudine. Vi ha dunque una sola maniera di vivere, che possa dirsi moralmente buona, ed è quella che Aristotele chiama vera vita sociale. Allora l'uom cittadino si uniforma al dovere, che la riflessione ragionata gli prescrive qual termine medio delle sue azioni, e in conseguenza adotta la miglior maniera possibile di agire.

Dopo aver discussi i principj della morale e della virtù, Aristotele passa a esaminare i diversi generi di virtù, e li considera secondo i rapporti dell'uomo con le circostanze, coi beni della vita, e con gli altri uomini. Questo metodo lo conduce a caratterizzare le virtù del valore, della temperanza, della liberalità, della magnanimità, della probità, della modestia, della dolcezza, della sincerità, della lealtà, dell'urbanità, dell'equità, della giustizia, e dell'amicizia.

Più minute particolarità sopra ciò ch' ei dice della natura di cotali virtù, e dei vizi loro opposti, non possono aver quì luogo. Io mi limiterò solo a far conoscere quanto è necessario sapersi delle sue opinioni sulla giustizia, per comprendere ciò ch' egli pensasse del diritto naturale, perchè fu egli il primo filosofo che ne afferrasse l' idea, senza però seguirla sino al punto di formarne un corpo di scienza, e senza nullamente distinguerla dal dovere morale della equità.

La giustizia, dice Aristotele, esprime sì formalmente per se medesima il carattere della virtù, che si debbono iscusare alcuni filosofi di averla risguardata come la virtù assoluta. Tuttavia un uomo può essere vigliacco, incontinente, dissipatore, e per conseguenza vizioso, senz' essere perciò ingiusto verso gli altri. Dunque si può considerar la giustizia, sia come una virtù isolata, sia come la virtù in genere. Se si preferisce quest' ultimo significato, l' uom giusto è colui che osserva un giusto mezzo in tutte le sue azioni. Se invece accettasi il primo,

l' uom giusto è quegli che non viola giammai la legge obbligatoria per tutti, non attribuisce a se più di quello che gli appartiene realmente, e non eccede la linea di eguaglianza co' suoi simili. L' uomo ingiusto presenta le disposizioni contrarie. La giustizia esteriore è dunque in quel rapporto con la giustizia in genere, che è una parte col tutto. Dal che ricavasi che a somiglianza delle altre virtù essa consiste nell' osservanza di un giusto mezzo, sì che una persona non si attribuisca una parte nè troppo forte nè troppo debole nel rapporto in cui si trova con altri, sia poi, o non sia, come essi, soggetta ad una legge obbligatoria per tutti. La ingiustizia sta nei due estremi della giustizia; un de' quali esprime un troppo, come quando un uomo esige da un altro più di ciò che gli è dovuto; l' altro esprime un troppo poco, come quand' uno vuole dar meno di ciò che deve. Le funzioni del giudice consistono a determinare il termine medio tra il troppo e il troppo poco. Per conseguenza il diritto è il mezzo di evi-

tare ciò che può nuocere. Tosto che sorga dubbio sulla questione di sapere se il danno o l' utile di un individuo sono troppo considerabili, le due parti ricorrono al giudice, cioè al diritto, perocchè il giudice non debb' essere altro che il diritto personificato. Ma, come giudice, ei non debbe altro fare che bilanciare un giusto mezzo tra gli utili ingiusti dell' uno, e i danni dell' altro; e così facendo stabilisce il diritto, ossia l' equità.

Rispetto alla società, il diritto è di due specie, domestico e pubblico. La prima specie contiene il diritto matrimoniale, il diritto di parentela, e quello di signoria. A parlar propriamente, una famiglia non forma che una sola e stessa persona, avendo essa per comune scopo la conservazione e il bene della casa. Una persona non può essere ingiusta contro di se: il diritto di ciascun membro della famiglia è determinato dal comune scopo di tutti; ma per conseguirlo abbisognano i lumi posseduti solo dal padre di famiglia: gli altri membri sono

sino a certo punto subordinati a lui; e s'ei facesse lor torto, sarebbe ingiusto verso se medesimo. Quì dunque non è applicabile il diritto pubblico, e perciò va separato dal diritto privato o domestico. Nondimeno si capisce facilmente ch' esso non dee convertire il padre di famiglia in tiranno de' suoi, e farlo uscir dei limiti prescritti dalla ragione. Il padre come uomo ragionevole, esercita e conserva il diritto di tutta la famiglia, i membri della quale per conseguenza egli contiene in una proporzionata eguaglianza.

Anche il diritto civile in due specie dividesi, cioè naturale e positivo. Il primo è quello che ha da se stesso un valor generale, sia esso, o non sia, dichiarato espressamente diritto. L' altro ha rapporto alle azioni, le quali in origine erano indifferenti, ed esso ne toglie o limita il carattere d' indifferenza. È diritto positivo quello che vuol che si paghi una mina per riscattare la libertà d' un prigioniero, e che si immolino capre, e non pecore, a Giove. Dunque il diritto positivo comprende tutto ciò

che è riconosciuto diritto in una maniera espressa dall' arbitraria volontà delle nazioni. Rigettava Aristotele l' opinion di coloro, che un solo positivo diritto ammettevano, perchè tutto ciò che la natura ha prodotto è identico e invariabile, come il fuoco che arde nello stesso modo in Persia ed in Grecia, laddove i diritti ammessi dai varii popoli offrono varietà innumerevoli. Oltre il diritto positivo, dice quel filosofo, avvene al certo un naturale, e le differenze che si osservano rispetto ai diritti adottati dai popoli hanno rapporto al primo, e non al secondo. I diritti positivi risultano dall' accordo volontario degli uomini intorno alla utilità di certe azioni. Tale accordo dipende dal giudizio individuale, le cui risultanze possono essere differentissime; ond' è che i diritti positivi rassomigliano ai pesi ed alle misure. Un popolo ha adottato misure più piccole, un altro più grandi, e ognuno ha preso per norma l' opinione de' suoi bisogni individuali. Le nazioni hanno pure diverse forme di governo, benchè una sola ve n' abbia di buona,

cioè naturale e giusta. Per confermare l' esistenza del diritto naturale Aristotele allega ancora le invocazioni di tal diritto, che i poeti drammatici pongono in bocca ai loro personaggi. Egli non si curò poi di svolgere questa idea o di valersene ulteriormente, e tutto quello che potrebbe avervi rapporto si trova confuso nella sua politica.

Hassi anco ad osservare la maniera con che distingueva l' equità dalla giustizia. Queste due virtù non sono identiche, ancora che formino una sola e stessa idea generica. Lodasi l' uomo equo, e in alcuni casi vien anche preferito al giusto. Prodigare elogi alla equità, se differisse essenzialmente dalla giustizia, sarebbe cosa assurda; perocchè o la giustizia non sarebbe moralmente buona, o l' equità non sarebbe giusta, se qualche altra cosa lo fosse. L' equità è una giustizia, ma di una specie preferibile. La difficoltà di distinguerla nasce, che l' uomo equo non è giusto secondo le leggi positive, la cui rigorosa sentenza egli tempra. Ogni legge positiva è generale. Non

è possibile, nel prescriverla, di determinare tutti i casi, che possono offrirsi: il legislatore perciò dà una regola per le azioni che accadono ordinariamente, ben sapendo però che non potrebb' essa applicarsi a tutti i casi particolari, il complesso de' quali però dee la legge abbracciare. Non egli dunque è da incolparsi del diffetto della legge, ma bensì la natura stessa delle cose. Suppongasi, per modo d' esempio, che una persona non conformisi esattamente alla lettera d' una legge espressa in termini generali, senza però ch' ella agisca illegalmente e contro le intenzioni che mossero il legislatore a stabilir la sua legge; il giudice pronunzia una giusta sentenza punendo con rigore l' azione; ma è più che giusto, agisce con equità, e come avrebbe fatto il legislatore, s' ei fosse stato giudice, e incaricato della esecuzione delle proprie sue leggi, quando non la punisce. L' equità dunque, secondo Aristotele, è quella disposizione morale, che fa che si correggano le imperfezioni del diritto positivo con le ispirazioni del

diritto naturale. Uomo equo è colui, che non esige tutto ciò che il diritto legale gli accorda, ma abbandona una parte delle sue pretese, quantunque la legge lo abiliti a farle valere in tutta la loro estensione. Quì dunque Aristotele caratterizza l'equità nella sua particolare applicazione alla giustizia determinata dalle leggi positive, senza indicare i suoi rapporti con la giustizia in genere. S'egli avesse fatto attenzione a quest' ultimo rapporto, avrebbe trovato che nella precedente spiegazione confondeva l'equità con la giustizia, e distruggeva egli stesso la differenza essenziale che esiste fra queste due virtù. In fatti correggere i vizj della legge si chiama (rigorosamente parlando) essere giusto, e non esser equo. Perciò fu Aristotele obbligato dire che l'equità è una specie di giustizia, ma che però è cosa migliore della giustizia; e questo error proveniva dall' aver confuso diritto e dovere, moralità e legalità. Colui è giusto che rispetta i diritti di un altro; ma equo è colui che, avendo riguardo alla dignità morale

dell' uomo, limita o sagrifica il suo proprio diritto, quando siffatto abbandono può permettere ad un altro di conseguire lo scopo moralmente buono, al quale aspira.

Qual parte essenziale del sommo bene considerava Aristotele lo stato, nel quale si provano sensazioni piacevoli, sia esso conseguenza della attività ragionata dell' uomo, o con lei si concilii, e l' accompagni. Ma mille modificazioni si trovano in tale stato, che lo confondono con la voluttà, se si considera sotto un aspetto generale. È dunque necessario di precisarlo con esattezza, ed assegnargli giusti confini, onde mostrare che fa parte veramente del sommo bene, che dipende dalla virtù come condizione, e che è uno sbaglio in supporre che il sistema morale di Aristotele rassomigli a quello delle sette cirenaica ed epicurea, favorendo la voluttà illimitatamente. Lo Stagirita conobbe quanto convenisse meditare fino a qual punto debba la voluttà essere scopo delle azioni ragionate, onde applicar con certezza la teoria della morale.

L'uomo in tutto ciò ch'ei fa cerca sensazioni dilettevoli di qualunque siasi natura, ma questo desiderio non è assolutamente incompatibile con l'osservazione della legge morale, nè potrebb'esserlo senza esigere dalla natura umana condizioni alterate, che per ciò appunto essa non potrebbe adempiere: fa dunque mestieri di determinare convenevolmente l'idea della voluttà morale. Tentò Aristotele di far conoscere in genere la natura del piacere, le sue cause, le differenti sue specie, e la diversa influenza che esercita sulla moralità. Confutò amplamente l'opinione che la felicità sensuale, ossia la voluttà, debb'essere l'unico scopo delle nostre azioni morali, e sopra tutto attaccò su tal punto Eudosso, filosofo accreditato, il qual difendeva il domma dell'eudemonismo. Ei fece consistere la vera felicità nel piacere, che la virtù procura o approva, e ne conchiuse che il sommo bene non può esser frutto che della più perfetta virtù. Ma la virtù purissima è frutto anch'essa dell'attività dell'uomo, la quale per se

medesima è la più nobile, sia che parlisi della attività di ragione, o di una facoltà la quale di sua natura è nobile e divina, ed esprime lo scopo finale. Ora noi non conosciamo nell' uomo veruna facoltà più nobile della ragione, e ciò che la ragion pensa è la più nobile delle cose conosciute. Per ciò la felicità suprema va congiunta al più compiuto esercizio della ragione, e il piacer più vivo è quello che risulta dalla contemplazione delle cose e dalla saviezza. È anche un carattere di questa felicità quello di essere la più pura e la più durevole, perchè noi possiamo spendere maggior tempo nella contemplazione, che in qual vogliasi altra occupazione. Aristotele credeva trovarsi maggior diletto in possedere la scienza che in ricercarla. Ma la sapienza, e le cure per ottenerla, sono preferibili ad ogni altra specie di felicità, per esempio al possesso de' beni del mondo, perchè il saggio basta a se medesimo, non ha bisogno dell' assistenza altrui, e il piacere prodotto dalla sapienza è sempre in poter suo, e per conseguenza egli

ottiene compiutamente il suo scopo. Al contrario colui che possiede i beni del mondo senza sapienza, e non sa farne uso, nè regolare generalmente la sua condotta, dipende sempre dalle circostanze o da' suoi simili. Pare eziandio che per godere la suprema felicità faccia d'uopo il riposo e la calma, che non si trova in mezzo agli affari, anche adempiendo i proprj doveri di cittadino con tutta la possibile ragione, e traendone quella maggior somma di diletti, che possono essi procurare. Diffatto il più celebre guerriero, e il più distinto uomo di stato, strascinati dal vortice delle loro occupazioni, non sono le più volte nemmeno in caso di gustarne le dolcezze. Ma colui che si dà alla contemplazione delle cose gode calma e riposo egli pure, niente perturba il sentimento della sua felicità, quand'anche mancasse de' beni esterni necessarj. Quanto è più perfetta la contemplazione, tanto maggiore è la sapienza ch' essa produce. Quant' è più lunga la vita, e quanto più grande è il contento de' beni esterni che si posse-

dono, tanto più pura altresì ed intera è la felicità che si gode. Se dunque l'uomo di genio, in paragone degli altri uomini, è qualche cosa di divino, anche una vita conforme alla natura del genio offre un carattere in certo modo divino, ove si confronti con la vita ordinaria. Non bisogna inquietarsi se taluni van ripetendo che siam uomini, e che dobbiamo aspirare ad agire ed a godere come uomini; perchè colui che guarda la morte con terrore cerca soltanto di procurarsi una felicità passeggiera, di cui si contenta. Ma l'uomo dee sollevarsi per quanto è possibile al di sopra del destino de' mortali, e fare tutto ciò che da lui dipende per vivere in modo conforme a ciò che vi ha di più nobile nell'esser suo. Benchè la ragione sia una piccolissima cosa quanto alla grandezza, nondimeno sorpassa tutto il rimanente in possanza e dignità; ogn'uomo la possiede in proprietà, ed è parte dell'esser suo: si fa dunque ridicolo colui che non sa vivere la vita sua propria, vale a dire in modo conforme alla ragione, e che

in vece mena una vita stravagante. Determinati così i caratteri della suprema felicità, Aristotele ne scorre le varie modificazioni, e fa conoscere l'importanza di esse, quando si confrontino al destino ed alla dignità morale dell'uomo.

Sul finire della sua etica diretta a Nicomaco, dice Aristotele che la morale da lui esposta è bastante a dirigere alla virtù un uomo ben educato, e dotato di nobili sentimenti, e ad ispirargliene tutto l'entusiasmo, ma che difficilmente potrebbe inculcare alla gran moltitudine le idee di giustizia e di rettitudine. Il volgo non è frenato da una stima profondamente sentita per la ragione, ma bensì dal timore; e se si astiene da viziose azioni, il fa più per non incorrere nelle pene decretate contro quelle, che per evitar la vergogna che le tien dietro. L'intera sua vita è regolata dalle passioni e dalle istigazioni dei sensi: l'unico suo scopo è quello di gustare i sensuali piaceri, e la sola sua occupazione quella di procurarsi i mezzi di conseguirli: ei fugge con egual premura il dolore: non

ha la menoma idea del ben morale, e di ciò che è veramente piacevole, perchè non è suscettibile di sentire e di apprezzare i piaceri che ne risultano, ovvero, se ne ha una idea, ell'è sì debole e sì vaga, che non esercita la più leggiera influenza sulla sua condotta. Che partito convien dunque pigliare per render migliori siffatti uomini, per istornarli dal vizio, e rimetterli nel sentiero della virtù? Vi ha tre cause principali della moralità: la disposizione naturale al bene, l'educazione, e l'abitudine contratta dalla volontà di conformarsi alle massime della morale. Ognun sa che la disposizione naturale al bene non dipende in verun modo dall'uomo, e che è un favore dispensato casualmente dagli Iddj. L'istruzione sì a voce che per iscritto non può nemmeno contribuire a formar tutti; ella suppone che gli animi sieno stati preventivamente preparati, come debbe esserlo un campo, acciò la semenza che vi si sparge renda frutto. Ora questa prima preparazione manca pressocchè in tutti gli uomini tratti dalla massa ignorante

della società. Colui diffatto che ubbidisce da schiavo alle sue passioni non ascolterà mai con calma e pazienza coloro che cercheran deviarlo dal vizio, e ispirargliene orrore, anzi non sarà pure in istato di capirli. Generalmente le passioni, e le istigazioni de' sensi hanno una cotal ruvida energia, che non cedono alla educazione, e vuolci violenza a reprimerle. Non vi ha dunque altro spediente per l' educazione morale della gran moltitudine che quel di ricorrere alla legislazione politica, obbligatoria per forza. Ma un altro problema quì si presenta non meno importante: Come hassi a comporre lo stato, acciò la legislazione concorra efficacemente alla educazion morale de' cittadini? Imperocchè avendosi a presumere che la malvagità naturale degli individui li farà contravventori alle leggi dello stato, per quanto perfette esser possano, bisogna per necessità ricorrere a mezzi sommamente opportuni, onde prevenire la loro contravvenzione, e le funeste conseguenze che ne derivereb-bero. La soluzione di questo problema

forma l' oggetto di una scienza particolare, detta politica, nello stretto senso di questa parola. Essa esige cognizione profonda del mondo, e del cuore umano; lo studio delle costituzioni positive menzionate nella storia, quello degli effetti che produssero, finalmente l'ingegno di stabilire astrattamente alcune massime, la cui gradazione e modalità di azione sia calcolata sulla natura degli uomini, de' luoghi, de' tempi, e delle circostanze.

Questa politica, soggiunge Aristotele, non è ancor sì perfetta come si vorrebbe, e fa mestieri che venga studiata con particolare attenzione. È vero che i sofisti la insegnano, ma senza aver mai governato uno stato, e senza aver acquistata sufficiente dovizia di cognizioni istoriche. Quanto agli uomini di stato, essi agiscono più presto secondo i bisogni momentanei, per pratica, e dietro opinioni dovute al caso, anzi che secondo principj politici ben considerati, avverati, e fondati sulla sperienza. Aristotele adunque portava opinione che per ridurre a compimento la filosofia pratica è neces-

sario di esaminare prima di tutto le teorie pratiche degli antichi, poi di trovare sulle tracce della storia de' diversi governi, che si sono conosciuti, le cause che portano la rovina degli stati, o che li conservano e rendon floridi: finalmente di determinare il carattere che debbe avere la migliore costituzione politica.

Tra tutte le opere di Aristotele, e particolarmente tra quelle che spettano alla filosofia pratica, una delle più istruttive è la sua politica, la quale offre un alto grado di importanza scientifica, anche per l'epoca in cui viviamo; e codesta importanza ella deve non solo al genio filosofico ed alla erudizione dell'autore, ma eziandio e principalmente, al metodo col quale è eseguita. Vi avea di que' giorni parecchi stati, quasi tutti piccolissimi, e concentrati in uno spazio sommamente ristretto. Molti non dovevano l'origin loro a circostanze accidentali esterne o interne, ma duravano già da gran tempo, ed erano stati fondati da legislatori, che ne avean poste le basi sopra osservazioni empiriche. Ebbe dunque

Aristotele l'occasione di imparare a conoscere una gran diversità di istituzioni politiche positive, come pure le massime in ciascheduna adottate, e di invocare il testimonio della sperienza, prima di pronunciare sulla rispettiva importanza. Trovò anche varie teorie, idee, o sistemi politici nelle opere de' suoi contemporanei, come sono Senofonte, Platone, Ippodamo da Mileto, Faléa di Calcedonia, ecc. Le speculazioni filosofico-politiche avean dunque già percorse diverse vie, ch' egli non avea più bisogno di fare per giugnere alle scoperte che potevano offerirgli, giacchè bastava a lui di esaminare quelle scoperte con occhio critico. Trovavasi adunque in situazione assai favorevole per ridurre la politica in corpo di scienza, e prese oltr' a ciò l'andamento più proprio onde condursi allo scopo desiderato; imperocchè è il solo che convenga alla politica teorica, l'oggetto della quale non è tanto quello di cercare i principj, quanto di farne l'applicazione al genere umano. Prese per prima guida la storia, e insieme a Teofrasto suo allievo ed in-

timo amico raccolse una quantità di notizie intorno alle costituzioni politiche degli stati allora esistenti, e cercò in parzial modo di scoprire i diffetti che avean prodotto, e giunse per astrazione, criticandole, a farsi una idea del governo, che cagionerebbe meno male a un dato popolo, indi a fissare le massime politiche che bisognerebbe osservare per istabilirlo ed amministrarlo; perocchè la migliore repubblica messa ad effetto non può pur essere che un leggiero abbozzo di una costituzione politica, cui manchi una infinità di particolari provvedimenti. Lo stesso metodo usò per giudicare, non in via di speculazioni, ma per la testimonianza della esperienza, le teorie dei filosofi che si erano consecrati alla politica. Io quì non posso far altro conoscere che le sue idee sul diritto sociale e il pubblico, servendo esse di fondamento alla sua teoria della migliore costituzione politica, che io pure avrò cura di indicare. La sua critica de' governi positivi del suo tempo, e de' sistemi pubblicati dai filosofi, sebbene istruttiva per se medesima,

ha colori troppo locali, ed è troppo individuale per aver quì luogo.

Il diritto sociale e il diritto pubblico sono da Aristotele stabiliti nella seguente maniera. L' uomo non può per natura vivere solitario; prendendo questa voce nel suo più ampio significato. È d' uopo che l' uomo e la donna congiungansi come gli animali onde secondare il voto della natura, cioè per la propagazione della specie. Da questa congiunzione provengono figli, che fa pur d' uopo nodrire ed allevare. La società de' parenti e dei figli esige che si adoperino anche altre persone, onde sovvenire ai bisogni necessarj. In tal modo formasi una famiglia in virtù di una legge naturale, e siccome con la successione de' tempi essa ne produce più altre che possono vivere nello stesso luogo, nasce a poco a poco una comunità, paragonabile in certo modo ad una colonia della prima famiglia. Ogni famiglia ha per iscopo il soddisfacimento de' bisogni degl' individui di che è composta: esige dunque una volontà che tenda verso lo scopo, ed una determi-

nazione particolare di essa volontà, oltre la supremazia di uno dei membri, ed un diritto al tempo stesso. Aristotele escludeva il diritto del più forte come un principio del diritto sociale, perchè la violenza non può mai convertirsi in diritto: ma nemmeno ammetteva l'eguaglianza assoluta dei diritti primitivi degli uomini, già sostenuta da diversi filosofi del suo tempo, e che fa parere ingiusto il diritto originario di alcuni uomini di dominare sopra alcuni altri. Adottando quest'ultima supposizione, egli pensò essere impossibile, o almeno sommamente difficile, di conseguire lo scopo di ogni società primitiva. Ma egli fondava il diritto sociale sul diritto del migliore, e deduceva tal principio dal ragionamento seguente: La natura di qualsivoglia cosa è uno scopo, che la esprime in tutta la sua perfezione; ma l'uomo solitario non può giungere a tal perfezione: dunque la società nasce per effetto di un diritto naturale. La natura, ovvero lo scopo, della società consiste nella possibilità di bastare a se mede-

simo, per modo che i membri giungano alla perfezion loro, prestandosi reciprocamente assistenza ed ajuto. Ciò che in una cosa qualunque contribuisce più di tutto a realizzarne lo scopo naturale, ha la supremazia per diritto. Quindi, nelle cose inerti, l'armonia del tutto è superiore alle parti; quindi, negli animali, l'anima regna sul corpo; quindi, nell'uomo, l'anima ragionevole governa dispoticamente il corpo, e monarchicamente o anche democraticamente l'anima irragionevole. Ma lo scopo naturale della società umana non si potrebbe ottenere senza far uso della ragione: per conseguenza chi più vi contribuisce, per la ragione ch'egli ha, è in diritto di dominare sugli altri. Questa è la causa per cui l'uomo domina sulla donna, il padrone sullo schiavo. Lo stesso principio deduceva Aristotele in altra maniera, cioè considerate le differenze che gli uomini presentano rispetto alle disposizioni del corpo e dell'anima. La femmina ha ricevuto dalla natura la sola giusta dose di ragione necessaria per ub-

bidire all' uomo, cosicchè contribuisse al ben generale. Il selvaggio rozzo, e per così dire puramente animale, appena fa uso della ragione, e non può esser utile allo scopo della società fuorchè col suo corpo: dunque il Greco ha diritto di farlo suo schiavo. Fu Aristotele il primo e solo filosofo greco che abbia parlato del diritto che un uomo ha di ridurre un altr' uomo in schiavitù. Egli dice: chiunque si trova rispetto agli altri uomini nello stesso rapporto che trovasi il corpo con l'anima, o l' animale con l' uomo, e il cui corpo formi per conseguenza la miglior parte, è dalla natura destinato ad ubbidire. L' animale privo di ragione agisce per istinto, ed è soltanto utile col suo corpo: ond' è proprietà dell' uomo. Tra gli uomini, colui nasce schiavo, che può esserlo di un altro: ma si può essere schiavo del suo simile quando abbiasi una coscienza oscura della propria ragione, non sappiasi in qualche maniera porla in pratica, e non si possa esser utile che col corpo. La natura, diceva Aristotele, ha persin formato con diffe-

renti modelli il corpo dell'uomo libero e quello dello schiavo: l'uno è atto alle azioni necessarie ed armoniche della vita; l'altro è soltanto buono per la vita interiore e domestica: il primo è proprio alla guerra, il secondo alle fatiche della pace. Se certi uomini, ei soggiunge, si assimigliassero agli Iddj co' loro corpi, troverebbero giusto che gli altri avessero a servirli. Ma tutto ciò, che si applica alle doti del corpo, è parimenti vero per quelle dell'anima, salvo che difficilmente si distingue la gradazione delle preminenze dell'anima; di maniera che riesce difficile di determinare quanto i diritti della femmina della Grecia, per modo di esempio, sorpassino quelli dello schiavo, sebbene sarebbe una barbarie di porre quella nella categoria dell'altro. Benchè Aristotele ammettesse un diritto primitivo di schiavitù, pure lo limitava secondo lo stesso scopo della società, e dichiarava fra l'altre cose non esser lecito di maltrattare gli schiavi arbitrariamente; esigendo che il padrone avesse per lo meno a trattarli come i suoi

bovi, locchè è pochissima cosa in se, ma molta ove si rifletta alla sorte dei nostri schiavi negri. Distingueva in oltre gli schiavi in naturali e legittimi, e negava positivamente, che l' uso adottato dai Greci di tenere in ischiavitù i prigionieri di guerra, fosse un diritto assoluto; e assicurava sull' onor suo i suoi concittadini, che avevano bensì il diritto di rendere schiavi i barbari, non già nella qualità loro di Greci, ma soltanto a cagione del maggiore sviluppo della loro ragione. Interamente false pertanto erano le sue idee sul principio fondamentale del diritto, perchè la superiorità dell'ingegno e della virtù non dà maggior diritto di dominar gli altri, di quel che dia la superiorità della forza. Giovò tuttavia alla umanità col rinnovar la questione per qual diritto gli schiavi sieno e possano essere schiavi; questione che egli stesso confessa essere stata agitata da altri pubblicisti: e con ciò rivolse l' attenzione sopra un oggetto spettante ai governi del suo tempo, che sino allora poco o nulla erasi riguardato sotto

l'aspetto del suo diritto primitivo. Platone istesso non avea pur pensato agli schiavi nella sua immaginaria repubblica. Ma le idee di Aristotele andaron perdute pe' suoi coetanei e pe' successori, giacchè la schiavitù, o giusta o ingiusta, rimase in vigore. È egli dunque possibile che anche ai dì nostri abbiasi a rimettere in dubbio siffatta questione?

Non basta la società a realizzare lo scopo dell'uomo, cioè a perfezionarlo in tutti i suoi rapporti; fa d'uopo altresì che molte società si riuniscano in modo di formare uno stato, che per conseguenza deve pure la propria origine ad una legge della natura. Il destino, che l'uomo ricevette insieme con la ragione, lo ha fatto nascere per vivere unito a' suoi simili in corporazione di stato. La ragione gli dà la facoltà di calcolare ciò che è utile o nocevole, buono o cattivo, giusto o ingiusto; e questa facoltà, che gli animali non hanno, è quella che produce tra gli uomini la società di famiglia e lo stato. Colui che il primo fondò uno stato fu il be-

nefattore del genere umano, sebbene l'uomo avesse già una disposizione naturale ad unirsi a' suoi simili, conciossiachè la ragion sua svegliando in lui l'idea d'uno stato, egli col realizzarla ajutasse la ragione altresì a svolgersi e conseguire il supremo suo fine. Colui che volontariamente e per effetto del caso, vive fuor dello stato, dice Aristotele, è un uomo cattivo, ed una bestia feroce senza legge nè freno, ovvero un ente superiore all' umanità, ed un Dio. Il tutto val più che le parti; colui pertanto che vive fuor dello stato, non fa ciò che le altre parti fanno rispetto al tutto, benchè non basti per se medesimo, nel qual caso bisognerebbe che fosse un Dio. Dall' altro lato, l'uomo è la creatura più perfetta, fin che ubbidisce al diritto ed alle leggi; ma tosto che non vi si conferma diventa l'animal più feroce e cattivo, atteso che l'iniquità sostenuta dal senno è quella che ha men ritegno. Ma non puossi acquistare e praticar la virtù della giustizia fuorchè nello stato, formando essa base della società

civile. In uno stato debb' esservi il capo e i soggetti; quì il diritto del primo non potrebbe essere quello del migliore, perchè insiem si radunano molti liberi capi di famiglia, ciascun de' quali governa i suoi; dunque non può essere che convenzionale. Egli è agevole di scorgere lo scopo di tal convenzione, cioè la maggior sicurezza e la maggior felicità degli individui. Ma quali mezzi impiegare per conseguir tale scopo, e qual forma dare allo stato? Prima di sciogliere sì gran quesito conviene interrogare la storia.

In questo luogo Aristotele critica i più celebri governi del suo tempo, quelli di Sparta, di Creta, di Cartagine, ed i progetti de' filosofi, e specialmente la repubblica di Platone: dipoi si vale della stessa critica per dar compimento alla propria sua teoria. Siccome lo stato è una associazione d' uomini liberi aventi per iscopo la sicurezza e felicità generale, così egli stabilisce il seguente principio, onde poter determinare l' idea della migliore costituzione possibile. Ogni costitu-

zione debb' essere giusta, e bisogna che sia facile ad eseguire, e che possa sussistere da se medesima. Quando il governo di un solo, di molti, o di tutti, tende al ben comune, la costituzione è giusta; quando è diretto al particolar interesse del capo o de' capi, è ingiusta. Perciò la tirannia, l'oligarchia, e l'oclocrazia sono assolutamente cattive, perchè agiscono in senso inverso dello scopo dello stato, e non mirano che al bene di un solo, di pochi, o della plebe. La monarchia, l'aristocrazia, e la democrazia sarebbero giuste, potendosi conciliare con l'interesse generale, ma ciascuna è quasi impraticabile, nè potrebbe lungo tempo sussistere nel suo stato di primitiva purezza, esigendo ciascuna tai condizioni, che veramente si trovano congiunte, e non potendosi in veruna mantener l'equilibrio delle forze dello stato. La monarchia suppone un popolo producente una famiglia innalzata sopra le altre per proprie virtù, atta a governare, e degna che a lei si confidino le redini dello stato. Qual frutto se n'ha a sperare, se

il monarca non è virtuoso, se i suoi figli e successori degenerano, se il popolo non ha in pregio la virtù o la pace? L'aristocrazia suppone l'esistenza di molti uomini saggi, ed un popolo disposto a lasciarsi governar da essi; ma sovente può accadere il contrario. La polizia, o democrazia, in cui tutti i cittadini governano ed ubbidiscono alternativamente, suppone un popolo, gli uomini del quale, atti a portar l'armi, consentono di lasciarsi governar dalle leggi, e nel quale le magistrature sieno soltanto accordate all'ingegno ed al merito; ma la sperienza non ci offre per anco verun esempio di cotal popolo.

Se delle tre forme di governo chiamate monarchia, aristocrazia, e democrazia, nessuna è così bene applicabile a un dato popolo, che possa per se medesima conseguire lo scopo dello stato, dimandasi naturalmente: qual dunque sarebbe la migliore costituzione? Aristotele risponde in genere: una costituzione perfetta per se medesima non potrebbe convenire a nessun popolo, ma ciascuna

delle indicate offre alcuni particolari vantaggi, che le altre non offrono, o che non vi si trovano nello stesso grado: quindi la sperienza ci insegna, e la natura delle cose ce lo dimostra, che quando il popolo radunato delibera, le sue risoluzioni sono più sagge di quelle degli individui: dunque, sebben Solone abbia dato un carattere democratico al governo degli Ateniesi, lasciando al popolo la vigilanza sulla scelta e sulla condotta de' magistrati, tale istituzione è buona, e le obbiezioni che le si fanno facilmente confutansi. Dall'altra parte è cosa perniciosa che tutti gli individui sieno eguali ne' diritti, ad onta della ineguaglianza, delle loro qualità personali. Nondimeno sommi ostacoli si frappongono quando vuolsi determinare il grado della ineguaglianza di tai diritti. Bisogna necessariamente che le prime e migliori cariche del governo sieno preferibilmente date ai nobili, ai ricchi, ed agli uomini liberi, perchè uno stato non può essere composto nè di persone tutte povere, nè d' individui tutti schiavi; e dipoi

agli uomini valorosi e giusti, per esser questi i più necessari alla conservazione della sicurezza interna ed esterna. Questa osservazione politica si applica particolarmente all' aristocrazia; ma dal momento che il potere è affidato ai pochi, difficilmente si giugne a por freno a coloro che ne sono depositarj, ai quali è agevole di opprimer gli altri. I mezzi proposti per evitare siffatto disordine, e realmente usati ne' governi tirannico, democratico, ed anche oligarchico, com' è l' ostracismo e l' uccision del tiranno, debbono del tutto escludersi, essendo soltanto utili e giusti nelle repubbliche corrotte, e dovendo una buona costituzione esser tale da non rendere necessarj siffatti rimedj. La monarchia, atta a prendere diverse forme, può essere un generalato elettivo, o ereditario per diritto di primogenitura, un dispotismo propriamente detto, una monarchia temperata dalle leggi, ovvero un governo sacerdotale sotto un' autorità religiosa. Quì sopra tutto conviene appigliarsi a due di cotai forme: la monarchia temperata dalle leggi, e il di-

spotismo o l' autocrazia assoluta consentita dai cittadini, perchè senza tal condizione, è tirannia. Può esservi monarchia temperata anche in uno stato repubblicano, e merita sempre di essere preferita al dispotismo; ivi le leggi non dipendono dal capriccio, la determinazione di ciò che deve o non deve esser fatto non è soggetta a variare, ed il re conserva il potere di pronunciare ne' casi particolari, giacchè la legge dee disporre in genere. Quanto al dispotismo assoluto il solo caso, in cui sarebbe lecito al popolo di prescieglierlo, sarebbe quello, in cui trovasse fra' suoi un uomo superiore a tutti gli altri in virtù, bontà, e nobiltà. Ne' principj della vita sociale si adottò questa forma di governo, perchè tra il popolo trovavasi soltanto un piccol numero di persone virtuose e meritevoli. Molti governanti giusti sono senza dubbio preferibili ad un solo, e quando le circostanze non impediscono di accettare siffatta costituzione, l' aristocrazia è migliore della monarchia. Ma se gli aristocrati si pervertono, e seguono il par-

ticolar loro interesse anzi che il ben generale, allora ne risulta tirannia ed oligarchia, che degenerano entrambe in democrazia. Essendo oggidì le città divenute più ragguardevoli, dice Aristotele, appena può nascervi e conservarvisi altro governo che non sia democratico. Da tutte queste osservazioni conchiudesi, che la mescolanza dei tre governi giusti sarebbe il governo più tollerabile e più conveniente all' uomo: non trattasi quindi che di determinare il modo e le condizioni della mescolanza, secondo lo stato del popolo, ed i suoi rapporti.

Quella politica, che vuole istabilire una costituzione avente in se medesima gli elementi della sua durata, debbe disporla in maniera, che la parte del popolo destinata ad assicurarne la conservazione sia molto più considerevole di quella, che potesse avere alcun motivo di rovesciarla, e di alzarsi sulla sua rovina. Ad ottener ciò, giova presso qualsivoglia popolo, aver occhio alla sua quantità e qualità. Nella qualità riguardisi la libertà, l' educazione, la ric-

chezza, e la nobiltà del sangue. La quantità si riguardi nel numero de' poveri. Ora, in un popol qualunque, vedesi predominare o la qualità o la quantità; e la costituzione si dee modificare, secondo la reciproca loro proporzione. La quantità e la qualità degli individui non sono mai corrispondenti quanto all' intensità di forza e di azione, e quand' anche questo caso puramente razionale si verificasse, non perciò ne verrebbe distrutta la massima precedente, e la necessità di farne l' applicazione. Allorchè predomina la qualità de' nobili e de' ricchi, l' aristocrazia forma il principale oggetto della costituzione; se in vece la quantità dei poveri trionfa, il governo diventa democratico; ma in ambi i casi non avvi però nè una pura aristocrazia, nè una democrazia vera. Essendo queste due costituzioni suscettibili di un considerevole numero di modificazioni, il politico può sempre regolare la forma dello stato, giusta il rapporto particolare che trova fra la quantità e la qualità degli individui del popolo. Ma acciò regni, per quanto

è possibile, l'armonia in questo rapporto, ei dee soprattutto avvantaggiarsi della classe intermedia fra i ricchi ed i poveri, perocchè essa forma il cemento, per così dire, di tutte le costituzioni. Soggiunge Aristotele che la maggior parte di coloro, che vogliono stabilire una aristocrazia, si ingannano con accordar troppo ai ricchi e troppo poco al popolo, e ciò per lusinga di immaginario vantaggio, in vece del quale più spesso ritraggono incalcolabili mali. Perciò sì gli oligarchi che i democrati adoperano di frequente, onde giugnere al termine de' lor desiderj, i mezzi relativi alle assemblee popolari, ai magistrati, ed alla giustizia, i quali finiscono per essere loro perniciosi. Il saggio politico dee dunque operare una mescolanza abilmente combinata, e che lo conduca con certezza al suo scopo. Del resto, la teoria precedente può soltanto appigliarsi allo stabilmento della forma generale dello stato, giacchè i parziali articoli d' organizzazione hanno ancora bisogno di venir calcolati sopra dati parziali.

Quando formasi il disegno di una costituzione mista, che più inclini o verso l'aristocrazia o verso la democrazia, convien anche osservare a certi mezzi tendenti a felicemente amministrar l'una o l'altra, e assicurarne la durata. Fondamento di ogni democrazia è la maggiore libertà possibile, la qual consiste nel concorso di tutti i cittadini a determinare la costituzione e la volontà generale nello stato, all'ubbidire e al comandare alternativamente, e al non essere per conseguenza soggetti esclusivamente ad un uomo. Allora il popolo è il signore, e ciò che piace al maggior numero ha forza di legge: ond'è che i poveri nello stato democratico sono più possenti dei ricchi, per esserne il numero più considerevole. Se numerosissimi sono i ricchi in uno stato popolare, trovasi qualche difficoltà a regolar la maniera con che debbe esprimersi la volontà generale. Quì Aristotele consiglia nuovamente una mescolanza: ei vuole che la volontà generale si giudichi parte secondo il numero e parte secondo le facoltà de' cittadini.

Debbesi parimenti aver molta attenzione alla maniera di vivere del popolo, onde giudicare se e quanto inclini al governo democratico. È questa la costituzione che più conviene ad un popolo agricola e pastore, ed è sconvenevolissima ad una nazione composta d'artigiani, d'operai, e di trafficanti. La forma democratica si mantiene facilmente per essere le campagne da numerosa popolazione abitate, la qual portandosi alla città in occasione delle adunanze generali del popolo vi forma contrapeso ai cittadini. A farla sussistere giova pure che il popolo non sia troppo povero, e inquieto sul modo di assicurare la sua esistenza, perocchè in tal caso la costituzione degenera assai presto in oligarchia, o in tirannia. L'esiglio de' ricchi e la confisca de' loro beni offrono i mezzi di prevenire siffatta degenerazione; ma non si hanno a sequestrare i beni a profitto del popolo, poichè si ammassano per lo più nelle mani di demagoghi pervertitii, quali ne abusano; ma bisogna dedicarli agli Iddj, ed alla celebrazione delle cerimonie religiose.

La conservazione del governo aristocratico si ottiene principalmente quando gli aristocrati van debitori della superiorità che acquistano sulla moltitudine, non già unicamente alle ricchezze loro, ma anche alle virtù e qualità personali, quando la giustizia li regge sempre nei giudizj pronunciati nelle contestazioni fra privati; quando non irritino contro se il popolo con la loro arroganza, insaziabilità, ed ingiustizia; quando finalmente non lascino mancare alla nazione i mezzi indispensabili di sussistenza, per cagion di apatia o di imperdonabile trascuratezza. La miseria del popolo è infatto il primo e il più possente motivo, che lo solleva contro la costituzione cui si trova soggetto. In somma il governo aristocratico debb' esser internamente disposto in modo che i depositarj dell'autorità si sopraveglino reciprocamente, acciò che uno o alcuni fra essi non acquistino troppa possanza da opprimer poi gli altri. Io non posso seguire Aristotele ne' parziali regolamenti ch' egli prescrive rispetto al modo di eleggere

le autorità, e di deliberare in occasione di interesse generale relativo alla guerra alla pace, ai trattati, alle rotture di alleanza, all' esilio o condanna a morte di un cittadino, alla confisca de' suoi beni, ec.

Anche Aristotele ha dato un disegno della migliore repubblica possibile, che in poche parole verrò sponendo. Questa costituzione esige un popolo abbastanza numeroso onde soddisfare a tutti i bisogni degli individui; ma non tanto però che abbiasi a trovare difficoltà a scorgerlo con un girar d' occhio, ed a riunirlo in massa. Bisogna pur che il paese sia di sua natura atto a favorire la prosperità della nazione, e che sane vi si trovino l'aria e l' acqua. La vicinanza del mare offre particolarmente notabilissimi vantaggi; e allora lo stato dee munirsi di tante forze navali quante bastino a assicurare la libertà de' mari; potendo le leggi facilmente reprimere i danni che ne potrebbero risultare. Il popolo debbe avervi spirito e coraggio, qualità possedute dal popolo Greco, il qual perciò

può vantarsi delle sue costituzioni preferibili a quelle delle altre nazioni dell' Asia, dell' Affrica, e dell' Europa; perochè la sua patria sta nel centro delle tre parti del mondo, è circondata dal mare, il popolo vi ha spirito e coraggio, di che mancano gli Europei (del tempo di Aristotele), gli Asiatici, e gli Affricani. Se la Grecia formasse uno stato solo, continua con aria di orgoglio il filosofo di Stagira, potrebbe soggiogare tutta la terra. Si dee parimenti in uno stato perfetto trovare abbondanza di alimenti, arti, eserciti, danaro, un culto religioso, una giustizia, e sagge deliberazioni sul ben generale; conviene che i lavori relativi ai bisogni dello stato sieno ripartiti in giusta proporzione fra tutti gli individui, poi che si eseguiscono allora in più perfetta maniera; il basso popolo non dee far parte del governo, l'amministrazione del quale non si ha a confidare però a veruna classe in particolare, a meno che non si distingua per eminenti virtù. Aristotele nella sua ideale repubblica perfettissima

esclude dalle cariche gli artigiani, i mercatanti, e gli operaj: vuole che sieno date soltanto ai saggi ed ai guerrieri, perchè suppone che uno stato non potrebb' essere felice senza virtù e saggezza, le quali principalmente debbono vedersi nelle persone poste alla testa del governo. Giova altresì che i sacerdoti non sieno presi dalle infime classi del popolo, e vuole Aristotele che si scelgano fra i decani della classe de' saggi. I pranzi in comune ed in pubblico sono il più convenevole mezzo per affezionare il popolo alla costituzione e rendergliela cara. Prescrive Aristotele che si divida il territorio della repubblica in due porzioni spettanti, l' una al pubblico, l' altra ai particolari; la prima vuol pur divisa in due parti destinate alle spese del culto religioso e de' pranzi pubblici; così in due parti vuol divisa la seconda, comprendendo in una i campi vicini alla città, e nell' altra le terre poste ai confini. I paesani hanno a possedere qualche proprietà in ciascuna di queste due parti, onde un comune interesse li unisca a

rispinger gli assalti del nemico; la città stessa però verrà contornata di muri che la difenderanno da ogni attacco, e conterrà comode piazze per le assemblee popolari e pei pranzi pubblici. La felicità dello stato dipende dalla virtù de' cittadini, non resa necessaria dalle leggi, ma libera e volontaria; per assicurarla bisogna che certi bisogni esteriori possano venir soddisfatti; ma questo è sempre un oggetto accessorio, ed il legislatore dee particolarmente aver occhio alle azioni, che i cittadini possono fare. Quando lo stato è democratico, sta bene che la virtù si trovi in tutti gli individui che ne fanno parte, e non esclusivamente ne' depositarj dell' autorità; ma il popolo non divien virtuoso fuorchè allora che si svolgano le sue disposizioni naturali, che gli si ispiri l'amore del buon costume, e gli si rischiari l'ingegno. I cittadini sono, in origine, eguali tra loro: è dunque necessario che governino ed ubbidiscano alternativamente; ma in generale bisogna che l'autorità sia nelle mani de' vecchi, e che la gioventù abbia

soltanto a ubbidire. Si debbe aver cura sin dalla più tenera infanzia ad allevare i cittadini per lo stato, sviluppando prima le forze fisiche, poscia l'intelligenza. Un governo militare non dura che quanto dura la guerra, e rovina da se, avvenuta la pace. Pare che i greci legislatori abbiano per lo più mirato all' utile, anzi che al bene morale; ond'è che non si prodigalizzano molti elogi alla costituzione di Sparta, perchè tutte le sue leggi tendevano alla guerra, e ne derivò che i Lacedemoni poteron giungere a dominare tutte le altre nazioni di Grecia. Ma questo è il ragionare di una politica ambiziosa e falsa. Egli è infinitamente meglio che i cittadini sieno giusti e saggi, ad oggetto di poter procurarsi la pace, e calcolarne i vantaggi. Il matrimonio segnatamente merita di fissar l'attenzione del legislatore. Prima di contrarne il vincolo, bisogna che l'uomo sia giunto ai trentadue anni, e la femmina ai dieciotto: gli sposi abiteranno insieme per la generazione de' figli sino al cinquantesimo anno, e si avvici-

cineranno soltanto all' inverno, per essere la stagione in cui la specie umana è più feconda. I fanciulli storpj o deformi non saranno allevati. L' adulterio sarà punito con pena leggiera, e soltanto per ignominia. Quanto alla educazione, e massimamente a quella de' fanciulli, convien dirigerla verso lo scopo comune dello stato, ed è meglio che sia pubblica, anzi che lasciata all' arbitraria volontà de' parenti. Al tempo di Aristotele, l' educazione de' Greci nati liberi componevasi ordinariamente di quattro oggetti, cioè le poesie nazionali, e particolarmente quelle di Omero e di Esiodo, la ginnastica, la musica, e le belle arti. Non è buono di conservarsi esclusivamente all' atletica, secondo l' uso adottato a Lacedemone, dov' essa rendeva i giovani rozzi e crudeli come bestie feroci, di maniera che erano ben presto vinti ne' pubblici giuochi nazionali. Nè è buono che lo studio dell' arte sia tale da corrompere la morale, e questo importante oggetto esige tutta l'attenzion delle leggi. La musica si permetterà sol-

tanto per diletto e sollievo; ma siccome influisce sul carattere, ed eccita le passioni rappresentandole con vivacità, tutti gli stromenti e tutti i ritmi non sono morali e politici, e per conseguenza non debbono essere adottati esclusivamente nella educazione. Aristotele bandiva il flauto e la cetra; e biasimava Platone di avere adottata la cadenza frigia, nell'atto stesso che interdiceva il flauto, perchè agisce come esso. Il ritmo dorico è quello che più conviene allo scopo della morale. Oltr'a ciò soltanto i giovani possono attendere alla musica, da cui debbono i vecchi astenersi.

Non è difficile, diceva Aristotele, di stabilire e governare uno stato con una data costituzione, ma è grandissima la difficoltà di tenerla salva da tutte le cause interiori o esteriori, atte a rovesciarla. Lo studio fatto da quel filosofo intorno la storia delle diverse repubbliche della Grecia dovette renderlo attento alle rivoluzioni politiche, alle cause loro, ed alle conseguenze. Diffatto nessuna epoca della storia ci offre tanti stati liberi e

tante rivoluzioni, quanto quella in cui il repubblicanismo greco era in tutto il suo splendore, senza pure eccettuarne il periodo de' secoli tredicesimo, quattordicesimo, e decimoquinto, sì fecondi di politici rivolgimenti fra i piccioli stati d' Italia. Quindi Aristotele riflette su questo punto importante assai più che nol fece dipoi verun inventore di sistemi politici, onde indicare le massime generali, mercè le quali porre in salvo dalle rivoluzioni ogni governo qualunque, sebbene tirannico. Le massime che stabilisce sono realmente sì giuste e sì vere, quanto alla pratica, che percorrendole crederebbesi leggere il testamento politico di un diplomatico de' nostri giorni, diretto al suo principe o a' suoi concittadini. Non è quì luogo di farne conoscere le particolarità, ma non si potrà mai raccomandarne abbastanza, anche ai politici d' oggidì, uno studio profondo.

Aristotele congiunse alla politica, riguardata nello stretto significato di questa voce, come scienza che insegna a fondare e governare uno stato, l' eco-

nomia, ossia l'arte di dirigere gli affari domestici, e la *crematistica*, ossia l'arte di arricchire; ma appena delineò uno schizzo affatto generico di que' due rami d'amministrazione, senza pur dire una parola de' principali oggetti di cui trattano, e per conseguenza senza esaurirne anche remotamente il disegno. Tuttavia essendo esso il primo saggio che sia stato tentato in questo genere, lo storico non può dispensarsi dall' indicarlo; tanto più che alcune delle massime crematistiche proposte da Aristotele sono sì buone e sì avverate, che non potrebbesi oggi pure tralasciar di ammetterle nella scienza delle finanze.

Chi osserva tutto insieme il sistema filosofico che ho sin quì esposto, è forzato di confessare che Aristotele portò il dommatismo al maggior grado di perfezione. Non solamente ne pose egli le fondamenta, ma ne elevò pur l' edificio, e il terminò in modo da doverne essere soddisfatti; imperciocchè, sebbene dipoi se ne sieno di frequenti cambiate le distribuzioni interiori, e lo si abbia in

più maniere o sfigurato, o sopraccaricato di ornamenti accessorj, pure la disposizione generale ne fu conservata sino ai dì nostri. Il savio di Stagira innalzò pure in Grecia la filosofia dommatica ad un grado, in cui rimase poi stazionaria ne' popoli di quella bella contrada. Nessun dopo lui contribuì proporzionatamene altrettanto ad ampliarne il dominio, ed a perfezionarla; perchè non se ne coltivò più che qualche ramo isolato, lo studio del quale condusse talvolta a verità non ancor note, e talvolta sparse novelli errori. Ancorchè la storia dei tempi moderni abbia ad offrirci un maggior numero d'autori di sistemi filosofici aventi carattere d'originalità, tuttavia sarebbe difficile nominarne un solo che sì alti servigi rendesse come Aristotele alla filosofia, considerata come scienza tendente a stabilire un vero dommatismo. Si conoscerà più agevolmente il merito di sì gran genio, considerandolo sotto i seguenti punti di vista.

Aristotele ridusse a sistema il complesso allora esistente delle cognizioni

non solo filosofiche, ma sì pure scientifiche in ogni genere. Le sue fatiche vennero coronate di tal successo, che attualmente ancora noi non abbiamo il menomo soggetto di cangiare nè la divisione ch' ei stabilì, nè il luogo assegnato a ciascuna cognizione relativamente al complesso encicopledico dello scibile umano, astrazion fatta però delle modificazioni, che i progressi delle scienze dovettero necessariamente introdurre nel particolare oggetto di ciascheduna, e che anche debbono per lo più l' origine più presto all' arbitrio ed alla ignoranza che ad una ragionevole necessità di introdurle. Ciò che più vivamente eccita la nostra meraviglia per la creazione di tal complesso sistematico si è, che Aristotele trovò tutte le cognizioni acquistate fino a' suoi tempi confuse disordinatamente in un caos tenebroso, ed anche in contraddizione le une con l' altre, di sorta che doveva essere difficilissimo di trovare il filo della unità, intorno alla quale annodarle. Nessuno autor di sistema dopo lui ebbe a vincere

tanto imbarazzo. Aggiungasi che prima del tempo in cui visse appena sospettavasi l' esistenza di alcuni rami, dei quali ei dovette non solo coordinare, ma ben anco raccogliere egli stesso i materiali. Finalmente fu costretto di creare in gran parte il linguaggio sistematico.

Aristotele fu quello che sollevò la logica al rango delle scienze. È vero che non ne creò le regole particolari, che quasi tutte erano già state fissate mercè le indagini de' suoi predecessori, ma le aggiunte ch' egli vi fece non sono da disprezzarsi. Il merito suo però consiste principalmente ad avere unite e classificate codeste regole sotto un principio unico. Kant gli ha reso la più onorevole e la più veridica testimonianza, dicendo che dopo lui nulla si fece e nulla poteva veramente farsi di rimarchevole in logica. Che se gli scolastici de' secoli di mezzo abusarono de' suoi principj, e se ne' tempi moderni si deviò dalla severità del suo metodo d' insegnamento, non è ad incolparsene egli, perchè si guastò lo studio della logica, la

qual divenne continuamente meno perfetta e men fruttuosa.

Col mezzo della critica, che Aristotele intraprese de' sistemi de'suoi predecessori e contemporanei, le risultanze dei quali ei confuse con quelle delle sue proprie indagini, la filosofia acquistò non poche ricchezze negative. Regnavano prima di lui molte opinioni, e spesso contraddittorie, sui problemi della fisica e della metafisica. La scuola di Socrate avea dato poco rilievo agli oggetti di tal natura, studiando essa di verificare i diritti della sana ragione e le pretensioni del sentimento morale interiore in tutta la sua purezza, senza farsi carico di discutere le sottigliezze della metafisica. Platone avea fatto uso della fisica e metafisica de' suoi predecessori o per sostegno del suo proprio sistema, o per combatterle quand'erano in opposizione alla sua maniera di vedere: tanto più che queste due scienze non conosceva egli perfettamente. Non bisognava dunque pensare ad una filosofia sistematica, o sperare il perfezionamento della filo-

sofia, sino a che non si possedesse una critica ragionata e sufficente de' dommi adottati dalle diverse scuole. Ma nessuno allora potea questo intento ottenere meglio di Aristotele, il quale avea creato la logica, conosceva perfettamente tutta la letteratura filosofica de' Greci, nessuno forse de' monumenti esistenti dello spirito filosofico degli antichi ignorava, era di un carattere sommamente attivo, poneva in opera tutti i vantaggi della sua situazione resa straordinariamente felice dalla fortuna per ampliare la sua sperienza, avea finalmente uno spirito profondamente indagatore, e dalla sua immensa esperienza sapea trarre doviziosissimi frutti. Sia pure per molti titoli viziosa, parziale, ed ingiusta la sua critica della antica filosofia, non lasciò per questo Aristotele di avvertire la nullità di molti raziocinj considerati come infallibili, confutò una quantità di false opinioni, massimamente nel fatto della fisica, scoperse il lato debole dei più celebri sistemi filosofici, del pitagorismo, dell' eleatismo, e del platònismo, finalmente indusse gli ingegni

a esaminare sott' altro aspetto gli oggetti filosofici, e li sciolse dalle catene ond'erano avvinti. Un altro vantaggio, accidentale per vero dire ma non meno grande per noi, di codesta critica, si è che noi vi ritroviamo la fonte della istoria della filosofia greca, ed un tesoro di un prezzo tanto più inestimabile per essere stato raccolto dall' uomo più dotto di tutta Grecia, da uno de' suoi maggiori filosofi.

Tra i sistemi dommatici della filosofia quel di Aristotele è de' più rimarchevoli. L' unione de' principj metafisici con la fisica non è in verun altro sì gelosamente serbata, e scorgesi sempre la mira di lui ad allontanare la mente dalle speculazioni trascendentali, e ritenerla ne' giusti limiti che le sono assegnati, vale a dire nella sperienza. Ei trascurava all' intutto le proposizioni filosofiche ammesse dagli altri filosofi, tosto che non combinavano coi fatti osservati. Ragionava dunque con tutta quella esattezza, che l'aspetto dommatico sotto il quale considerava la scienza poteva richiedere, nè trovasi dopo

lui verun dommatista, che assoggettasse l'ingegno a tanta disciplina. Quand' anche poi non si volesse aver in pregio la sua metafisica, quanto si dee, visto lo stato nel qual era a que' tempi la filosofia, non potrassi però negare che la filosofia empirica non le sia debitrice di molti parziali progressi. È certo che nelle indagini psicologiche egli non andò lungi dall' idea di una critica delle facoltà astratte dell' intelletto, siccome pe' suoi libri dell' anima è dimostrato patentemente; e avrebbesi probabilmente più di buon' ora intrapreso il sentiero della critica, se si fosse continuato a ragionare secondo lo spirito della sua filosofia. Egli contribuì pure efficacemente ai progressi della pratica, sebbene ciò che nelle sue opere di morale può applicarsi alla metafisica de' costumi sia la parte meno soddisfacente di tutta la sua filosofia. Per quanta cura egli avesse posto nello studiare le facoltà intellettuali, non per questo addottò le cognizioni a *priori*, perchè non aveva scoperta la vera differenza che passa tra le cognizioni astratte

e le empiriche, e non gli parvero applicabili alla sperienza siffatte cognizioni a *priori*, che altre sette, cioè i pitagorici, i seguaci della scuola eleatica, e Platone, aveano prima di lui stabilite. È questo il motivo che dà alla sua filosofia una tendenza verso l'empirismo, la quale, ad onta dell'utile che assicurava al suo sistema teorico, influì però funestamente sul suo sistema pratico, attesocchè se non dubitò interamente delle regole indicate a *priori* dalla mente, le rese però troppo dipendenti dalla sperienza, e quindi introdusse le regole di condotta morale diversamente determinabili, secondo la differente subbiettività degli individui. Tuttavia quella somma attenzione, che ei pose ai risultamenti della sperienza, lo trasse a conoscere meglio il potere empirico della volontà, e in questo rapporto le sue ricerche pratiche riescono infinitamente preziose. Oltre a ciò contengono esse molti eccellenti precetti, che, ridotti convenientemente, possono oggi pure adottarsi nel commercio abituale della vita. Vi si trova anche una ricca messe

di osservazioni atte a far conoscere il cuore umano, ed i rapporti sociali, de' quali potrebbero i moderni moralisti avvantaggiare. Altronde divenne forse utilissimo ai progressi della sola vera filosofia che gli ingegni si trovassero nuovamente chiamati alla esperienza, anche rispetto alla pratica, senza perciò nuove armi somministrare all'eudemonismo delle sette epicurea e cirenaica. La filosofia di Platone sì teorica che pratica, troppe cose ideali racchiudeva, chimeriche, ed impossibili ad eseguirsi nel vero circolo delle azioni dell' uomo; e per poco che non fosse intesa esattamente, potea condurre a tutte le visioni del misticismo, locchè avvenne di fatto, come il seguito di questa storia dimostrerà. Stravagante e fanatico per un altro verso era lo stoicismo pratico, che trattava gli uomini come assolutamente spogli della materia, non poneva nella idea del bene veruna sensazione piacevole del corpo, e appunto per tal ragione riusciva incompatibile con la natura e coi rapporti del-

l'uomo. Tenne Aristotele una via intermedia fra questi due estremi; non volle diminuire per nulla la dignità morale dell'uomo determinata da una condotta ragionevole, e lasciò che la mente riflettesse sulle massime da seguirsi nelle azioni, a norma del principio del sommo bene innato in lei; ma vide che la morale debb'essere appropriata all'uomo, e non ha da esigere più di ciò che la natura realmente non permette alla umanità; quindi la sua filosofia pratica ebbe di mira tanto l'uomo dotato de' sensi, che l'uomo dotato della ragione. La sua morale dovea servir di guida agli impulsi dei sensi ed a moderarne l'ardore, e non a reprimerli del tutto, e volere l'intera negazione delle facoltà fisiche. I sensi hanno ad ubbidire la ragione, ma questa non ha da esercitare un impero assoluto e tirannico, quale il sistema degli stoici le concedeva. Se Aristotele non travide chiaramente la parte che realmente la ragion pratica prende al governo delle azioni libere, se mal conobbe sino a certo punto la vera natura della legge morale, se

troppo poco accordò alle determinazioni a *priori* della ragione, e assai troppo alla sperienza, è facilmente scusabile di tali imperfezioni per poco che si rifletta alla situazione della filosofia pratica dei suoi giorni. Ma in tutti i casi ei sentì perfettamente il vero carattere che debbe aver la morale, ond'essere effettivamente obbligatoria per l'uomo, ancora che la sua non offra sempre codesto carattere. La inclinazione di lui all'empirismo in nessun luogo si manifesta sì chiaramente quanto nella sua politica propriamente detta. Ivi precisamente la sperienza fa una luminosa vendetta di coloro che la trascurano, e la teoria d'Aristotele diventa di molta importanza per essere fondata sopra innumerevoli osservazioni. È ben vero che tanto quì, come generalmente nella filosofia pratica, il saggio Stagirita confidò troppo poco nelle speculazioni, non volendo giammai pensare a ciò, che gli uomini fanno e sono ordinariamente, e non molto curandosi di sapere ciò che dovrebbono essere e fare, se tenessero la ragione come supremo giudice, non

solo degli individui, ma pur anco della intera società. Biasimò quindi la repubblica di Platone per quelle istituzioni, che diffatto non è a desiderarsi di veder messe in pratica, e che non ne fanno però parte essenziale, senza pur apprezzare il merito dell' ideale disegno immaginato da Platone, senza esaminare la importanza di esso rispetto alla scienza politica, senza insomma confutare i principj da cui l'autore prese le mosse. A lui dunque si può parimenti applicare la tante volte già fatta osservazione, che quando un uomo perde ogni confidenza nelle speculazioni intorno alla pratica, l'avversione sua per esse in nessuna parte si manifesta più fortemente, che nella politica. Accade il contrario in coloro che danno un gran prezzo a codeste speculazioni: e fu sempre, ed è oggi pure, scarsissimo il numero di quelli che sanno congiungere la sperienza con le regole indicate a *priori* dalla intelligenza, senza esclusivamente ascoltar le voci nè di questa nè di quella.

Ma tanti diritti alla gratitudine ed alla

venerazione della posterità non acquistò Aristotele unicamente per aver perfezionato la filosofia, ma sì pure per le aggiunte in numero veramente straordinario, di che arricchì il dominio dello scibile umano. Debolissimi principj ci accenna la storia delle scienze prima degli immensi progressi, che questo grand'uomo fece fare a tutte le cognizioni e specialmente a quelle della natura. La sua descrizione, storia, e fisiologia degli animali è oggi pure dagli intelligenti riguardata come una delle più classiche ed istruttive opere dell'antichità, e sarebbe anche assai più vantaggiosa ai moderni naturalisti, se essi meglio la conoscessero, e se ne facessero men raro uso. Le opere di Aristotele che ne trattano, e quelle soprattutto che hanno il titolo di *Problemi*, contengono un tesoro di osservazioni e di fatti, molti de' quali si diedero ai dì nostri come nuove importanti scoperte. Quante altre obbligazioni non gli avremmo noi pure, se tutti i monumenti del raro suo genio e della infaticabile sua applicazione fossero

sino a noi pervenuti! Ma la falce sterminatrice del tempo molti libri ne ha distrutto, il cui titolo solamente basta a farne conoscere l'importanza. Ad Aristotele parimenti si deve la prima nota teoria del buon gusto; è vero che la sua retorica ha per oggetto di svolgere e istituire il talento oratorio, che allora, se non il solo, era almeno il principale che si richiedesse, consecrandosi allo studio di quella scienza; ma all'incontro la sua poetica è dedicata esclusivamente alle teorie ed all'arte del bello; della quale sgraziatamente solo un frammento ci resta, da cui possiam rilevare l'eccellenza del resto, e che ce ne fa piangere più amaramente la perdita. Ci ha pure il tempo privati di altri libri di Aristotele, che trattavano della storia della poesia greca, e della critica dei poemi noti a' suoi dì.

Cap. XXIV.

Teofrasto

Di tutti i discepoli d'Aristotele, di cui la storia ci ha conservato la memoria, Teofrasto da Ereso nell'isola di Lesbo, nato il second'anno della Olimpiade 102, è il solo che abbia com'egli abbracciato tutto il complesso delle cognizioni scentifiche del suo tempo, non avendo gli altri fatt'uso delle sue lezioni fuor che per applicarle ad alcuni rami parziali dello scibile umano, come si prova da quanto ci è noto degli scritti ed opinioni di Aristossene il musico, di Dicearco, di Clearco, d'Eraclide da Ponto, e di Demetrio Falereo. Quanto ad alcuni altri, come Fania, Eudemo da Rodi, ed Eudemo da Cipro, non abbiamo di essi che debolissime notizie istoriche, le quali nulla assolutamente contengono che valga a caratterizzare la loro filosofia.

Teofrasto ereditò non solo i mano-

scritti di Aristotele, ma ancora lo scrutatore ingegno di lui, e la filosofica sua erudizione, tanto più che avea partecipato ai lavori di quel grand'uomo, insieme al quale radunava, osservava, ed esaminava le cose. Questa circostanza, congiunta al possedimento delle opere scritte di sua propria mano, lo pose nel caso di perfettamente conoscere in tutta l'estensione il sistema del suo maestro; e se non ebbe egual fama, ne fu cagione la diversa situazione in cui si trovò. Imperocchè sembra che a' giorni suoi gli avvenimenti politici avessero fatto trascurare in Atene lo studio della filosofia; e la confusione introdottasi in questa scienza, attesa la lotta delle sette filosofiche, e spezialmente per le dispute tra gli accademici e lo scetticismo dei pirronisti, impediva che il dommatismo de' peripapetici acquistasse una notabile preponderanza. Tutto ci induce a credere che gli scritti di Teofrasto fossero per la maggior parte polemici, e particolarmente diretti contro gli accademici. Non è possibil decidere se e quanto si

allontanò dal sistema di Aristotele: perchè salvo i suoi *Caratteri*, un libricciuolo intitolato Περι διδησεως, ed un piccol frammento di metafisica, tutte le sue opere filosofiche sono perdute, e le notizie isolate che di lui troviamo negli autori antichi non ci permettono di nulla conchiudere con certezza sullo spirito della sua dottrina. I suoi lavori di storia naturale sono il maggior suo pregio presso noi; osservansi in essi alcune idee differenti da quelle di Aristotele, e varie correzioni fatte alle opinioni di quel gran maestro, cui nondimeno è verosimile che Teofrasto dovesse quasi interamente ciò che oggi si ha sotto il suo nome. Se è lecito giudicarne dai titoli delle opere filosofiche smarritesi, la maggior parte erano commentarj, illustrazioni, o estratti di quelle di Aristotele, e fors' anche vi si univa una critica ragionata. Egli insegnò nel Liceo fin quasi alla Olimpiade 123.

Sin che vissero i discepoli immediati di Aristotele, e Teofrasto fra gli altri, la filosofia dello Stagirita si mantenne

pura ed intera, perchè non solo Teofrasto potea riguardarsi come un degno supplemento di quel grand' uomo, ma avea parimenti in sua mano i documenti originali del fondator della setta. Dopo la sua morte que' preziosi manoscritti passarono ad eredi, che non seppero approfittarne, e ne privarono il pubblico, nè potè la perdita venirne riparata con la istruzione vocale del peripatetismo, il qual anche doveva essere incompleto, e molto lontano dal carattere di originalità che l' inventore avea saputo imprimergli; ond' è che la scuola peripatetica poco stette a degenerare talmente ne' suoi principj ed opinioni, che Cicerone, al cui tempo si ritrovarono i libri di Aristotele, credette che non avean essi potuto essere la fonte del peripatetismo. Egli nomina Strabone da Lampsaco, Lisia o meglio Licone o Glicone, Aristone, Geronimo da Rodi, Critolao, e Diodoro, come i principali filosofi che di mano in mano furon capi di questa setta. I frammenti conservatici dagli antichi delle opinioni di Strabone

sull' origine della natura, ancorchè imperfettissimi, hanno ancora una certa importanza. Per ispiegare l' origine di tutto ciò che esiste, Strabone seguiva il metodo già prima adottato da Aristotele, dando cioè per quanto era possibile una spiegazione naturale della natura; ma egli vi si atteneva anche più strettamente dello Stagirita, perchè escludeva la causa soprannaturale, che quegli avea posto per pietra fondamentale del suo sistema. Egli negava all' intutto l' esistenza di una causa intelligente del mondo distinta da lui, e parevagli arbitrariamente ammesso il principio teleologico della creazione, o per lo meno non suscettibile di dimostrazione. Tutti i fenomeni della natura, e la reciproca aderenza che osservasi in essi non altro erano agli occhi suoi che conseguenze della azione mutua ed accidentale delle forze primitive della natura sulla materia eterna: così pure gli enti dotati di sensibilità gli parevano il prodotto di una maniera particolare di agire delle forze della natura sopra corpi organizzati materiali,

che in origine si formarono senza intenzione nè scopo, ma che si svilupparon dappoi, e propagarono la loro specie, perchè le forme presero un corso naturale regolare. Pensare e sentire sono la stessa cosa, non potendo farsi l'un senza l'altro. È sciagura che queste principali idee di Strabone possano appena estrarsi da alcuni passi antichi concepiti in termini oscuri, contraddittorj ed anche in parte alterati, che fanno menzione delle opinioni di quel filosofo. Non è possibile che noi sappiamo con qualche certezza quai fossèro le forze e le qualità primitive ch' ei riconosceva nella materia, l'eterno antagonismo della quale ammetteva egli, e ch'ei pretendeva aver prodotto il mondo quale oggi il vediamo, per l'effetto di un cieco caso, dopo aver prodotto una moltitudine di forme irregolari, che distruggevansi continuamente da se medesime. Si può dire in genere che vi erano, secondo lui, due principj opposti, come il grave e il lieve, il caldo e il freddo, che formarono la natura. Strabone ebbe presso gli antichi il soprannome di fisico

attese le profonde sue cognizioni fisiche. È dunque una sciagura per la storia della filosofia che ci sieno giunte sì poche notizie sulla sua teoria meccanica dell' universo. Fioriva questo filosofo verso l' Olimpiade 123.

Cap. XXV.

Della antica accademia, e de' suoi seguaci.

Insieme alle sette epicurea, stoica, e peripatetica, la cui filosofia era un positivo dommatismo, benchè disputassero vivamente trà loro, formaronsi l' accademia e la setta pirronica, che adottarono la prima il dommatismo negativo, e l' altra lo scetticismo. Dopo la morte di Platone, la sua scuola prese il nome di accademia dal luogo dove aveva insegnato, e dove anche i suoi successori continuarono a dar lezioni. Gli antichi scrittori, e qualche moderno istorico, distinguono varie epoche in questa setta,

per motivo che i platonici che ne furon capi di mano in mano differirono essenzialmente nella loro maniera di filosofare. La distinzione più generalmente adottata, e che trovasi in Cicerone, è quella che divide l'accademia in antica, media, e nuova. Nella prima si annoverano Speusippo, Xenocrate, Polemone, Crantore, e Crate; nella seconda Arcesilao, Lacide, Damofane, ed Ecdemo; e nella terza Carneade, Clitomaco, Filone, Antioco, ed Aristone da Chio. Diogene di Laerzio e Sesto Empirico però ammettono cinque accademie. Ma sì l'una che l'altra di queste divisioni non posa sopra solido fondamento; e la seconda massimamente, la qual soltanto è basata sul grado di celebrità che ebbero gli accademici successi gli uni agli altri. Egli è meglio separar l'accademia in antica e nuova; perocchè all' epoca di Arcesilao quella scuola piegò verso il dommatismo negativo che dipoi conservò, sebbene il modificasse in più guise, e che nessuno degli antecessori di Arcesilao avea professato. Ma fa mestieri di non confondere

i nuovi platonici con gli accademici, ancor che alcuni di questi riprendessero il dommatismo positivo dell' accademia antica.

Tutte le opere de' primi accademici andaron perdute; e gli antichi, tra cui Cicerone segnatamente e Diogene Laerzio, appena ce ne trasmisero i titoli con poche notizie istoriche degli autori, e varj passi o relativi al carattere della loro filosofia, ovvero ai principj della loro morale. Speusippo Ateniese, figliuol di Potona sorella di Platone, divenne capo dell'accademia dopo la morte dello zio, ed insegnò pel corso di otto anni sino al second' anno della centodecima olimpiade, epoca in cui lo stato suo infermiccio il costrinse di cedere la sua carica a Xenofane da Calcedonia. Egli tentò di conciliar la dottrina delle idee di Platone col sistema de' numeri di Pitagora, e di introdurre la terminologia del filosofo di Samo nella scienza. Xenofane camminò sulle medesime orme. Egli era un uomo d' animo lento e pigro, ma che riparava con l' applicazione

e l' eccellenza de' suoi principj morali ciò che gli mancava dal lato del genio. Come Platone e come Aristotele, ei divideva la filosofia nelle sue tre parti principali, logica, fisica, ed etica; ed adottava il pitagorismo nel senso delle ultime modificazioni che avea subìto, rispetto all'unità come principio attivo, ed alla dualità come principio passivo, ed è in fatto il solo senso in cui si possa congiungere, o almeno appressare, il pitagorismo al platonismo. Xenofane insegnò per lo spazio di cinquantacinque anni. Polemone, Crantore, e Crate sono rimarchevoli per qualche tratto storico della lor vita, e per qualche sentenza relativa principalmente alla morale. Generalmente parlando, la morale della antica accademia si avvicinava più a quella di Aristotele che a quella di Platone, ed era un eudemonismo, che riferiva la virtù allo sviluppo ed alla soddisfazione, illuminata dalla ragione, delle inclinazioni dell' egoismo: ond' è che più di Platone avea riguardo alle impressioni esercitate dai sensi sul morale dell' uomo.

Avea l' antica accademia già deviato da Platone sotto varj rapporti, e spezialmente rispetto alla filosofia pratica; ma il carattere del suo sistema avea però continuato a rimanere dommatico. Checchè sia di ciò, al tempo stesso che i più decisi dommatici, come Platone, Epicuro, Zenone, ed Aristotele, insegnavano, era insorta una setta di scettici, la cui maniera di filosofare influì possentemente sullo spirito degli ultimi membri dell' accademia. Lo stato nel qual trovavasi allora la scienza fu quello, che diede origine al dommatismo negativo ed allo scetticismo. Varj e direttamente contrarj sistemi vi aveva, i cui partigiani erano in continua guerra tra loro: l'arte della eloquenza era giunta a un alto grado di perfezione, ed erasi anzi assoggettata ad una compiuta teoria: la dialettica teorica e pratica aveva ottenuto quasi interamente quello sviluppo di che era suscettibile: mancavasi di una buona critica dello spirito e de' suoi limiti: tutte queste circostanze ricongiunte non dovevan esse condurre ad uno scet-

ticismo generale gli spiriti sciolti da ogni particolare opinione, e non paghi di verun sistema dommatico? Non si può dir veramente che gli accademici moderni fossero assolutamente scettici, nè annoverarli nella classe de' pirronisti; ma essi costituiscono una scuola filosofica intermedia fra il dommatismo e lo scetticismo, e alcuni di loro adottaron pure quasi interamente quest' ultimo sistema. Quindi facilmente si intende perchè gli antichi e moderni istorici non si accordino, quando trattasi di decidere se gli accademici, o alcuni almeno tra essi, possano con ragione venir distinti dai pirronisti per la maniera loro di ragionare. Si notano tuttavia certi caratteri, pei quali scorgesi qual differenza passi fra le due sette. Lo scetticismo degli accademici non era generale, e non abbracciava tutto il complesso delle umane cognizioni, ma volgevasi contro il dommatismo di alcune scuole, cioè degli epicurei, de' peripatetici, e segnatamente degli stoici, e non contro il dommatismo in generale; nè, a parlar

propriamente, formava esso la fisonomia della loro filosofia: insomma dovea l'origine al desiderio di sollevare al primo rango il platonismo puro o modificato; e per giungere a questo fine gli accademici non trovarono modo migliore, che quello di rovesciare a forza di dubbj i sistemi contrarj al loro, e di mostrare sino all'evidenza l'incertezza delle umane cognizioni. Molti filosofi di questa setta, e gli ultimi soprattutto, furon platonici dogmatici, e solamente in alcuni de' più celebri osservasi una decisa tendenza allo scetticismo, che meno è sensibile negli altri, la dottrina de' quali contiene evidenti avanzi del dommatismo (1).

(1) Anche gli antichi non andaron d'accordo sulla differenza che passa tra gli accademici ed i pirronisti, ne' suoi principj da cui procede. Secondo Aulo Gellio, gli accademici pretendevano dommaticamente, che non si può saper nulla, e nulla decidere, e i pirronisti dubitavano persino di questa proposizione, parendo loro che non ci fosse nulla di vero. Alcuni moderni, e Uezio tra gli altri, negarono, che vi avesse la menoma differenza tra le due sette. Meiners crede persino incerti o anche immaginarj i caratteri che loro si attribuiscono. Steudlino ha molto bene trattato questo punto storico nella sua istoria dello scetticismo.

Cap. XXVI.

Della nuova Accademia.

Il primo tra i successori di Platone ad abbandonare il dommatismo, e ad introdurre lo scetticismo nell' accademia, fu Arcesilao da Pitano in Eolia nato nell' olimpiade 126; e fondatore della nuova accademia. Quanto alla vita sua, ci è noto, che giovine andò in Atene, e che, secondo la pratica, vi studiò insiememente eloquenza e filosofia. Si attenne dapprima alle lezioni di Teofrasto, poscia a quelle di Polemone e di Crantore. Diogene Crono lo iniziò nella dialetica delle sette eretrica e megarica, e da talun si pretende, non senza probabilità, che famigliarizzossi pure anche col pirronismo. Lo studio progressivo de' diversi sistemi dommatico e scettico, unito a quello della retorica, che per se medesima dispone lo spirito e lo rende atto a combattere e difendere al tempo medesimo una stessa proposizione, do-

vette ispirargli una predilezione per la maniera di pensare degli scettici, della quale diede singolar prova attaccando l' esagerato dommatismo degli stoici, di cui fu il più formidabile e il più temuto nemico. Vantano gli antichi le grazie del suo stile formato con la lettura dei classici poeti e prosatori di Grecia, la seducente eloquenza de' suoi discorsi, la sagacità ed eccellenza del ragionare, e la quantità delle cognizioni oltre la sfera della filosofia del suo tempo. Aveva egli stabilito per principio, che non si può decider nulla, e per conseguenza che bisogna astenersi dall' applaudir nulla; dal che risulta l' assoluta tranquillità dello spirito, ch' ei pretendeva essere lo scopo della filosofia. È dunque un bene il non consentire, ed è un male il consenso. Qualunque sia il rapporto che passa tra questa massima e i dommi di Pirrone, pure la filosofia di Arcesilao dal pirronismo si distingueva, col sostenere dommaticamente il principio controverso, in vece di ristringersi ad ammetterlo come una semplice apparenza. Arcesilao,

in conformità della sua dottrina, negava l'esistenza di alcun carattere, che potesse far conoscere la verità, e fu questo il motivo, pel quale ebbe controversie con gli stoici, e soprattutto con Zenone. Gli stoici ponevano differenza tra il sapere, il credere, e l'esser convinto, o il comprendere. La scienza (dicevano) è una cognizion fissa ed invariabile, che esclude assolutamente ogni idea tanto di opposizione che di variazione: vaga e variabile è l'opinione. La prima appartiene al saggio, la seconda allo stolto. La facoltà di comprendere, o di esser convinto, è quella che determina sino a qual punto una cognizione possa riguardarsi come scienza, ovvero come opinione; essa dunque è la pietra di paragone della verità, e siccome non può mancare a verun uomo dotato di ragione, così tanto lo stolto che il savio la possiede; ma venendo essa negletta, o non sapendosene far uso, perciò si confondono insieme la scienza e l'opinione, si prendono alcuni errori per verità, insomma vi sono i savj e gli stolti. Oltr'a ciò pretende-

vano gli stoici che l' uomo nella pratica della vita abbia necessariamente bisogno di un mezzo, che gli serva a conoscere la verità, e senza il quale non solo non potrebbe vivere, ma anche la filosofia della vita non sarebbe possibile; ed aggiungevano che, se non vuolsi ammetterlo, la filosofia cessa di avere uno scopo, e lo scetticismo diventa una assurdità. Contro tutte queste asserzioni Arcesilao argomentava nel modo seguente: 1.° La convinzione della verità di alcune idee trovasi tanto nel saggio che nello stolto; nel primo caso è una scienza, nel secondo una opinione; non ha dunque una esistenza indipendente: non è dunque una cosa differente dalla scienza e dall'opinione, e comune così allo stolto che al saggio. Nondimeno gli stoici ne ammettono l' esistenza distinta: per conseguenza è una cosa immaginaria. 2.° L' assenso che noi diamo non concerne le impressioni degli oggetti, nè delle sensazioni, o idee isolate, ma delle proposizioni; ora, la verità della cognizione obbiettiva non è così in verun modo pro-

vata. 3.° Fra le sensazioni e le idee che sono assolutamente vere, non ve n' ha una che non possa parimenti esser falsa: dunque l'assenso che vi si dà è sempre incerto. Di nulla può aversi intima convinzione, ossia, in altri termini, non può considerarsi la convinzione come base sicurissima del sapere. Se il saggio applaude ad una idea, egli crede; ma i soli stolti son quelli che credono: dunque il saggio dee guardarsi dal prestare il suo assenso a nulla. 4.° Dubitare che si possa conoscere la verità non è un distrugger le regole da osservarsi nella pratica della vita. Il filosofo prende il verisimile per guida delle sue azioni, e cerca, o fa ciò, che gli par essere probabilmente un bene o un male: tale è la via che tiene per giungere alla felicità. La sagacità porge i mezzi di calcolare il grado di verisimiglianza, e induce a preferir la maggiore alla minore felicità, che da essa è insegnata non meno che la virtù. Che Arcesilao con questi raziocinj si trovasse d' accordo co' pirronisti non era possibile; impe-

rocchè essi riferivano le azioni ad una necessità naturale, e non ammettevano, che si potesse agire secondo il verisimile. Ma Arcesilao rendea raccomandabile la sua scettica filosofia con una lodevole tolleranza verso le altre sette, nessuna delle quali in fatto la professa al paro de' scettici. Egli era soltanto nemico de' sistemi dommatici, senza odiarne però nè i fondatori, nè i seguaci. Il suo carattere morale, di cui die' tante prove nel corso della sua vita, esprimeva una profonda stima dei doveri morali, di cui per altro crollava sì gagliardemente le basi co' suoi dubbj. Morì nella centotrentesimaquarta Olimpiade (1).

---

(1) Arcesilao confutava evidentemente gli stoici perchè accordavano al solo saggio la scienza, e l'opinione allo stolto; benchè separassero la convinzione di codesta scienza e di codesta opinione, attribuendola così al saggio come allo stolto. I fondamenti su cui basavano il carattere, dal quale può conoscersi la verità, non potevano quindi resistere agli attacchi dello scetticismo. Ma nè i raziocinj di Arcesilao provavano però la non esistenza di un tal carattere, anzi ne mostrava egli stesso il contrario col prescrivere di regolare le azioni secondo il grado di verisimiglianza, e col tener come vero ciò che non lo è realmente.

I discepoli di Arcesilao continuarono a ragionare nel senso del loro maestro, ma non si distinsero per veruna o nuova o particolare opinione; perciò la storia ci ha soltanto conservato i loro nomi, ed alcuni aneddoti o notizie letterarie che li riguardano. Carneade nato a Grena verso la centocinquantanovesima Olimpiade procurò nuovo lustro e gran fama all' Accademia. Egli pure era ito ad Atene onde addestrarsi nell' eloquenza, e vi divise i suoi filosofici studj tra la dottrina degli stoici e quella degli accademici, ma però seguì più spacciatamente le opinioni di questi. Suo maestro nell'accademia fu Egesina, cui poscia successe. La sua filosofia differiva dal pirronismo per gli stessi caratteri di quella di Arcesilao; perocchè insegnava dommaticamente l' incertezza delle cognizioni umane, e voleva che sulla semplice verisimiglianza si avessero a fondare i pensieri e le azioni. Ma ciò che più rese celebre lui, e la filosofia della nuova accademia, fu l' onore ch' egli ebbe a Roma quando vi andò ambiasciatore de-

gli Ateniesi insieme allo stoico Diogene, ed al peripatetico Critolao. Lo scetticismo degli accademici sostenuto dalla sua molta facondia fu dai Romani veduto nell' aspetto il più splendido, e sedusse un gran numero di giovani, che si dichiararon seguaci della sua setta, e forse per questo scetticismo, col qual Carneade abbagliava e perturbava i Romani, gli anziani della Città, e Catone fra gli altri, temettero la influenza che la filosofia de' Greci potrebbe esercitar sullo stato, tanto più che pareva inventata per somministrare all' eloquenza le formidabili armi della falsa dialettica; ond' è che pubblicossi un Senatusconsulto, col qual si ingiunse agli ambasciadori di Atene di partir tosto da Roma. Carneade ragionava così in favore, come in biasimo della giustizia, virtù ancora dai Romani onorata a quei giorni, e sul carattere obbligatorio della quale non movea verun dubbio l' ingenua ed incorrotta moralità loro. Qualunque fosse pertanto l' ammirazione eccitata dall' accademico pel suo ingegno nell' arte de' sofisti

e degli oratori, e per l'abilità con che sapeva del pari accusare e difendere, pure dovette perdere nella stessa proporzione la stima de' Romani, che non gustavano nè le filosofiche sottigliezze, nè la pompa di una briosa eloquenza. Gli argomenti di Carneade contro la giustizia giunsero fatalmente sino a noi, mentre smarrironsi quelli, coi quali la difendeva (1).

---

(1) I più circonstanziati racconti relativi all'impressione che gli ambasciadori Ateniesi, e segnatamente Carneade, fecero sull'animo de' giovani Romani, si leggono nella vita di Catone il vecchio scritta da Plutarco. Lattanzio ci ha conservato il ragionamento di codesto accademico contro la giustizia: Cicerone si limitò a farvi allusione in diversi luoghi. I principali argomenti di Carneade erano, che l'uomo è naturalmente egoista, e questa inclinazione non accordasi con la giustizia: che sino ad ora le voci di giusto ed ingiusto furon costantemente sinomini di utile e di dannoso, come lo mostra la storia di tutti i popoli: che in molti casi un uomo facente un'azione giusta passa per un pazzo agli occhi del volgo, perchè nuoce a se medesimo: che altri all'incontro sono acclamati per saggi sebbene agiscano ingiustamente, perchè provvedono al loro personale interesse: finalmente che il cittadino giusto ha sagacità e non giustizia, laddove l'uomo giusto della natura è giusto, ma non sagace. La falsità del raziocinio di Carneade stà nel sottoporre la morale ad un principio

Di tutti i ragionamenti scettici di quel filosofo, menzionati nelle opere di Cicerone e di Sesto Empirico, il più rimarchevole è quello sicuramente, col qual pretendeva di provare l'incomprensibilità di tutte le cose, e quella sin'anco della proposizione che tutto è incomprensibile. (1) Egli negava assolutamente che la verità avesse un carattere indelebile, che servisse a farla conoscere, dicendo essere ingannevole l'impressione che gli oggetti fanno sullo spirito, e lo spirito dal canto suo non acquistar cognizioni che per via delle sensazioni. Ogni sensazione contien due cose: la coscienza del cangiamento, ossia l'affe-

---

materiale, volendo che le azioni abbiano a regolarsi secondo l'utilità o il pregiudizio che arrecano. Cicerone confessa di non sentirsi convinto dall'accademico, ma di non saper confutarlo: desidera quindi piacevolmente che l'accademia rimangasi in silenzio ed in ozio, anzi che togliere i doveri imposti della giustizia.

(1) Non può la storia dispensarsi dal citare le argomentazioni rimarchevoli di Carneade contro le idee generalmente addottate di Dio, e contro la proposizione, che due cose sono simili quando rassomigliano ad una terza.

zione prodotta dall' impressione; e l'oggetto da quella affezion cagionato. Ma l' impressione non esprime sempre esattamente l' oggetto, anzi non ve n' ha alcuna che non possa esser falsa. Se dunque sembrano soltanto vere, pochissimo manca che non sieno false. Non vi ha dunque un carattere determinato, con la scorta del quale si possa distinguere immediatamente l' impression vera dalla falsa. Dunque le sensazioni sono generalmente illusorie. Ma se questa proposizione si ammette, ne risulta che lo spirito non posseda una sola cognizione certa; e infatto la materia delle cognizioni è somministrata dai sensi. Ad onta però di tutti questi ragionamenti, Carneade non poneva in dubbio l' esistenza obbiettiva di una verità assoluta, limitandosi a dire ch' essa è soggettivamente fuor de' confini della intelligenza umana, e che non si può concepirla. Parimenti non distruggeva tutte le regole del giudizio sotto il rapporto pratico, essendo pur necessario di ammetterne una, anche in mezzo al più asssoluto scetti-

cismo. Egli diffatto imitava Arcesilao, pensando com' egli che la maggiore o minor verisimiglianza delle cognizioni debbe determinare la moralità delle azioni.

Anche la sua teoria della probabilità era da lui spiegata nel modo seguente: 1.° la sensazione si può generalmente considerare in due modi, cioè obbiettivamente o soggettivamente: nel primo caso ella è vera, quando si accorda con l'oggetto, o falsa quando non si accorda: nel secondo ella pare o vera o falsa. 2.° Una sensazione che pare falsa, è evidentemente falsa, nè mai potrebbe servire a determinare la verità. Al contrario una sensazione che pare esser vera può parerlo più o meno. In quest' ultimo caso non può servire allo scoprimento della verità, ma nel primo può giovare a determinare il grado di verisimiglianza applicabile alla pratica della vita. 3.° Una sensazione che pare esser vera, e che ha tutto per se, e niente contro di se, è verisimile (*visio probabilis*). A dir vero certe sensazioni pajono esser vere, benchè sieno realmente fal-

se : ma raro è questo caso, e non dà diritto a pensare che tutte le azioni guidate dalla probabilità sieno cattive ed ingiuste. 4.° Due circostanze contribuiscono ad accrescere il grado di verisimiglianza d'una sensazione: la prima quando tal sensazione è in armonia con quelle che insieme a lei servono a precisare la cognizione dell' oggetto intero, e quando per conseguenza molti fatti si riuniscono per confermarla (*visio probabilis, et quae non impediatur*): la seconda, quando le circostanze in cui l' oggetto è sentito si trovan tra loro in perfetto rapporto; (*visio probabilis, ex circumspectione aliqua et accuratâ consideratione*).

In quella guisa che Arcesilao argomentava contro Zenone lo storico, così Carneade prese a combattere in ispecial modo Crisippo. Questo filosofo cercava di difendere lo stoicismo con l' armi che l' accademia volgeva contr' esso, cioè con quello della dialettica e della eloquenza, nelle quali era eccellente; e l' uso che ne fece per conseguire il suo scopo lo rese assai più celebre che tutti i suoi

sforzi, onde perfezionare e sviluppare lo stoicismo dommatico. Coloro che adottavano ciecamente i principj della setta, l' accusarono altresì di avere arbitrariamente sagrificati o modificati parecchi de' loro dommi, onde non erano paghi di lui, tuttocchè avessero in pregio gli sforzi di lui tendenti a rendere la sua scuola superiore all' emula accademia. Gli stoici ammettevano la certezza delle cognizioni obbiettive, ma gli accademici opponean loro alcuni scritti scettici, diretti principalmente contro le idee relative, e rivolti a provare che quelle idee sono immaginarie e vuote di senso, e volevano provare l'inesattezza assoluta delle idee di grande, piccolo, abbondante, raro, lungo, corto, largo, stretto, chiaro, oscuro, ricco, povero, e simili. Chiedevasi (e da questo esempio ebbe nome il sorite): Un grano di frumento è un mucchio? = Nò = Due grani di frumento sono un mucchio? = Nò = lo sono trè grani? = Nò. = Quando finalmente si era indicato un numero di grani che dovesse parere un mucchio a

colui che rispondeva, l'interrogatore provava che la determinazione della idea di mucchio dipende dalla addizione di un solo grano di frumento, che tutta la differenza ammessa tra il poco e il molto posa su questa sola addizione, e che in conseguenza è ridicola. Non sapeva Crisippo evitare codesto sorite, ed altri di egual genere, e stavasi zitto sopra questioni cui non potea rispondere. Tuttavia credeva di sostenere la validità delle idee relative, e con essa la realità delle cognizioni obbiettive, con allegare le decisioni del solo senso comune. Egli è impossibil sapere qual precisa differenza si trovi tra il poco e il molto: dunque il filosofo debbe astenersi dal nulla decider su ciò: ma la più corta intelligenza ammette una real differenza tra il poco e il molto: dunque la filosofia dee pure necessariameute adottarla. È facil capire che Carneade, lungi dal credersi confutato con questo ragionamento, vi trovava anzi una tacita confessione della sconfitta del suo avversario, che scansavasi dal difendere la propria causa. Il

silenzio di Crisippo ad altro non trasse che a promover gli scherni di Carneade, e l' impossibilità di decidere, che ne era natural conseguenza, formava appunto lo scopo, cui l' accademismo ed il pirronismo guidavano. Di ben migliore argomento giovaronsi gli stoici, prendendolo dall' interesse della morale pratica, che esige di necessità la certezza delle cognizioni obbiettive; e quì i sutterfugi dell' accademia non riuscirono soddisfacenti. Non di meno sebben veruna delle due sette non abbia potuto rovesciar la rivale con gli argomenti che le opponeva, lo stoicismo si conservò con lustro nella provincia filosofica, laddove l'accademismo perdette lo splendor suo, e non venne più illustrato da nessun chiaro nome. La decadenza dell' accademia moderna si debbe attribuire da un lato alla natura stessa della sua scuola, perocchè una filosofia scettica, o prossima allo scetticismo, non potrà venir mai generalmente adottata; e dall' altro lato al cangiamento d' opinione de' successori di Carneade, che novellamente tornarono

al dommatismo, se vogliam giudicarne da ciò che di essi lasciò scritto la storia.

Carneade ebbe in successore Clitomaco da Cartagine, il qual fiorì verso l'Olimpiade 163, e che pubblicò diverse opere contenenti le opinioni filosofiche del suo maestro; gli viene anche attribuita dagli antichi una elegia diretta a' suoi concittadini dopo la distruzione della patria. Pare che Clitomaco non fosse animato dallo spirito della nuova accademia: egli era un filosofo istorico o ecclettico, che avea studiato i sistemi ed i ragionamenti dommatici del tempo, che fors' anco li insegnava unendovi qualche critica, e che non ne preferiva nessuno. Il più celebre de' suoi discepoli fu Filone di Larissa, amico di Cicerone, e di molt' altri Romani, che coltivavano filosofia. Era Filone più avversario critico degli stoici che accademico scettico. Tra' suoi uditori i più conosciuti furono Antioco, che dettava in Alessandria, e suo fratello Aristone da Chio. Fu il primo intimo amico di Lucullo e di Attico: voleva ristabilire l'antica accademia, ma

intendeva con ciò, non già il vero platonismo, ma bensì un sistema ecclettico, che dovea riunire in se tutti i vantaggi di quelli del platonismo, del peripatetismo, e dello stoicismo, e toglierne tutte le contraddizioni. Aristone da Chio difendeva con calore la morale stoica, e a fine di rassodarla sopra solide basi gli parea necessario ammettere la certezza delle cognizioni obbiettive, tuttocchè annoverasse tra gli oggetti incomprensibili la logica e la metafisica, considerate sotto l'aspetto della loro evidenza teorica.

Cap. XXVII.

Del Pirronismo.

Ho gia fatto conoscere le circostanze generali che produssero lo scetticismo, subito dopo l'epoca di Aristotele, dell' antica accademia. Ma le cause particolari, che finirono per dare una forma scientifica a questo sistema, spettano al carattere filosofico di Pirrone, nativo di Elide nel

Peloponneso, e contemporaneo di Aristotele. Quest' uomo rimarchevole divenne il capo di una numerosa scuola di scettici; ma non perciò si dee considerarlo come inventore dello scetticismo, che aveasi prima di lui, e ch' egli ridusse a compimento svolgendolo con maggiore chiarezza. Pirrone avea studiato i sistemi dommatici de' suoi predecessori e contemporanei, e la tradizione racconta che uno de' suoi principali maestri fosse Anassarco di Abdera, discepolo di Democrito, insieme al quale accompagnò Alessandro Magno nella sua spedizione contro l'Asia. Dicesi pure che Drisone figliuol di Stilpone lo iniziò nella dialettica della setta megarica. Ma Pirrone trovando che il dommatismo non lo appagava, quanto erasene lusingato, non potè abbadare gran fatto alle sottigliezze dialettiche della scuola megarese, e concepì profondissimo disprezzo per i sofisti. Abbracciò dunque lo scetticismo, nel qual solo sperò trovare la vera tranquillità dell' animo, che al solo saggio appartiene. Questa calma dello spirito consisteva a pro-

fessare l'indifferentismo il più assoluto, cosicchè lo stesso scetticismo gli era del tutto indifferente, a segno di non lasciar pure uno scritto sulla sua particolare dottrina. Gli antichi storici asseriscono tutti ch' egli era dotato di un raro genio filosofico; e, a volerne giudicare sopra alcuni aneddoti della sua vita, andò debitore dell' affetto e dell' alta stima che ottenne da' suoi contemporanei, non solo alla eccellenza del suo spirito, ma anche alla nobiltà de' suoi sentimenti ed alla purità de' costumi. Passava la vita sua nella contemplazione, fuggiva il tumulto della società, e concentravasi in se medesimo, insensibile così ai piaceri che alle pene della vita. Onorevole prova del pregio in che lo avevano gli diedero i suoi concittadini, coll' investirlo della dignità di sommo sacerdote, e col dispensare i filosofi da tutti i pubblici aggravj; assicurasi pure che gli Ateniesi gli accordarono i diritti di cittadinanza. Tuttavia si narrano di lui molte singolarità, che, se fossero vere, lo renderebbero evidentemente ridi-

colo. Dicesi che credesse illusorie tutte le immagini degli oggetti, che non iscansasse nè una fossa aperta innanzi a' suoi piedi, nè un carro venutogli contro, che conversasse con gli amici assenti come se gli avesse vicini, ecc.; ma tutti questi racconti pajono inventati a capriccio, e non si accordano nè con altri fatti noti della vita di Pirrone, nè con la testimonianza di Enesidemo, il quale assicura non avere questo filosofo avuta debolezza veruna. Siffatte azioni in somma non si potrebbero attribuire ad un uomo sì ricco di ragione, come gli antichi, e specialmente i coetanei di Pirrone, compiaccionsi di descriverlo. Se fosse stato capace di simili follie, sarebbe per ciò appunto stato inetto a qualsiasi pubblico incarico, e molto più ad accompagnare Alessandro nelle sue spedizioni. Probabilmente quelle fandonie ebbero origine tanto dalla stessa filosofia di Pirrone, con la quale azioni di tal fatta combinerebbero egregiamente se si trasportasse dagli spazj immaginari al commercio reale della vita, come dalla sua

indifferenza ed apatia, che erano conseguenze della sua maniera di pensare, ma che egli sicuramente non spinse mai sino al punto di farsi leciti così ridicoli atti di demenza. Pirrone venne condannato a morte da Alessandro per avergli chiesto il supplizio di un satrapa persiano, ma era già in età di novant' anni, onde la perdita della vita non dovette parergli assai dura. (1).

Non avendo Pirrone lasciato verun monumento scritto della sua filosofia, possiamo formarcene solo una idea generale, a norma de' frammenti storici che ci rimangono de' suoi amici e successori. Egli negava assolutamente che l' uomo potesse acquistare veruna real cognizione, rifiutava la testimonianza de' sensi, e le decisioni della mente, dichiarava per conseguenza incerte tutte le scienze, e non credeva nemmeno alla certezza della

(1) S' inganna il Meinersio dicendo che Pirrone nacque ad Elea. Sesto Empirico dice positivamente non essere stato quel filosofo l' inventore dello scetticismo, ma non fa poi conoscere coloro che professarono questa dottrina prima di lui.

proposizione che tutto è incerto. A sostenere il suo scetticismo egli valevasi di dieci argomenti, di cui poscia i suoi discepoli accrebbero il numero, e che doveano mostrare la soggettività, e la *relatività* di tutte le cognizioni, non che la loro total privazione di verità assoluta; e codesti argomenti servivano come di luoghi comuni, l'uso de' quali per combattere la realità delle umane cognizioni, divenne il carattere distintivo di pirronisti. I discepoli e successori di Pirrone, Enesidemo, Timone, Numenio, Nausifane, ed altri, lo ampliaron di molto ne' loro scritti; ma Sesto Empirico li fece conoscere in un modo più particolare e più istruttivo nelle sue Ipotiposi pirroniche. Ben poterono i pirronisti, che vissero sino a Sesto, contribuire con le loro fatiche ed indagini a dare ad esse quella precision logica, con che l'autore le espone, ma si stenta a credere che Pirrone le avesse già sì chiaramente insegnate.

Ecco ora quai sono, secondo Sesto Empirico, i dieci luoghi comuni, da cui

partiva lo scettico ragionar di Pirrone: 1.° La cognizione dello stato degli oggetti esteriori è fondata nell'uomo e ne' varj animali, e da diverse epoche della vita, sulle differenze presentate dalla composizione fisica, e da quella specialmente degli organi più nobili, non che sulla disposizione di essa e sulle sue relazioni momentanee verso gli oggetti: così pure le sensazioni e le impressioni, che lo stesso oggetto produce sull'uomo e sugli animali, presentano infinite diversità. Appena può sapersi come un oggetto sembri spettare ad un soggetto, senza che sia possibil conoscere come realmente vi spetti, nè verificare la perfetta correlazione dell'immagine prodotta dall'oggetto e l'oggetto stesso. Puossi dunque provare la verità subbiettiva di una sensazione, ma non l'obbiettiva. 2.° Per quanto sia patente la differenza delle immagini ricevute dai sensi ne' differenti animali, non è però meno considerabile ne' diversi individui della specie umana. Gli uomini non si rassomigliano nè quanto alle disposizioni morali e fisiche, nè

quanto ai loro gusti o avversioni: dunque le cose debbono produrre sovr' essi impressioni variatissime, che cagionano le differenze osservate nelle sensazioni, inclinazioni ed opinioni. Questi fatti, che sono veri, confermano la proposizione, che noi vediamo bensì i fenomeni subbiettivamente, ma che non conosciamo giammai le cose stesse obbiettivamente. Ammettere un accordo unanime di tutti gli uomini rispetto a certe idee, è urtare di fronte con la sperienza: può darsi che non si osservi la conformità de' sentimenti della maggior parte. Le dispute delle sette dommatiche sembrano anch' esse concorrere a provare questa asserzione. 3.° La diversità de' sensi dell' uomo prova parimenti che non è in poter nostro di conoscere gli oggetti esteriori in se medesimi. Ogni senso fa trovare una nuova proprietà nell' oggetto che agisce sopra di lui; e forse quest' oggetto ha un carattere unico, e pare averne molti, perchè molti sensi colpisce; e forse ne ha alcuno, che non possiamo conoscere. Non si è ancora provato, nè si arriverà

mai a mostrare, che la natura delle impressioni ricevute dai sensi accordisi perfettamente con quella degli oggetti. 4.° Le circostanze, in fra le quali ciascuno percepisce le immagini sono anch' esse una causa efficace delle differenze, e spesso pure della opposizione totale delle idee, che gli uomini si formano dello stesso oggetto, e de' giudizj che ne danno. La sanità, la malattia, la veglia, il sonno, la gioventù, l' età matura, la gioja, la malinconia, l' amore, l' odio, ecc. cangiano e modificano le idee. Dunque dalla idea soggettiva che in date circostanze si acquista, non si può conchiuder quella che un' altra persona si formerà in circostanze differenti: la pietra di paragone della verità obbiettiva manca sempre. 5.° La differenza del luogo, della posizione, e della distanza cangiano in tutti gli uomini la natura delle loro idee. Una nave, per esempio, vista da lontano, pare piccola ed immobile, mentre vicina si vede grossa ed in moto. Dunque ognuno, secondo il luogo nel qual si

trova, la posizione, e la distanza, distingue gli oggetti in un modo diverso degli altri. 6.° Noi non sentiamo gli oggetti puri e quai sono in se medesimi, ma sempre misti e combinati con altri. Dunque non ci è possibile di conoscerne l'essenza. La voce, per esempio, si ascolta in un' aria più sottile o più densa. Oltr' a ciò gli organi soggettivi delle sensazioni sono sostanze composte, che ricevono subbiettivamente la sensazione degli oggetti. Non puossi dunque in verun caso conoscere un oggetto in se medesimo. 7.° Altra cosa pajon gli oggetti quando sono composti, ed altra quando sono disciolti nelle loro parti elementari. Dunque noi non ne conosciamo giammai l' essenza propriamente detta. 8.° Tutti gli oggetti sono da noi percepiti in un vero rapporto. Sono omogenei o eterogenei, simili o dissimili. Gli uni verso gli altri sono ciò che i generi sono verso le specie. Per conseguenza hanno sempre un rapporto fra loro. Col provare che vi sono cose assolute, se ne prova egualmente il rapporto, perchè allora si sup-

pone che queste cose non sieno assolute quanto alla maniera di vedere di certi individui. 9.° La differenza che si osserva ne' nostri giudizj dipende eziandio della rarità o dalla frequenza con che gli oggetti si offrono a noi. 10.° Conviene aver riguardo alle istituzioni adottate dai popoli, al sesso, agli individui, alle leggi, alle abitudini, a' pregiudizj inculcati dagli altri, alle superstizioni, alle opinioni e ragionamenti dei dommatici, attesochè tutte queste circostanze contribuiscono pure a rendere impossibile la verità assoluta delle cognizioni. Da tutti questi argomenti scettici ne segue, che non può esistere veruna cognizione obbiettivamente vera, che l'uomo in generale non sa nulla, anzi non sa pure di saper nulla, che la filosofia non può far meglio che di tacersi, che questo è l'unico mezzo di procurarsi una inalterabile tranquillità d'animo, e finalmente che ciò è il solo scopo possibile di qualunque filosofia (1).

(1) Gli argomenti scettici usati da Pirrone, o almeno dagli antichi pirronisti, vengono più ampiamente

I partigiani del pirronismo ebbero varie denominazioni, secondo lo spirito e lo scopo della loro filosofia, furon chiamati scettici, aporetici, zetetici, che cercano la verità dubitando, che mettono sempre in dubbio la verità. Si diè loro anche l'epiteto di efectici, perchè non si decidevano mai. Uno di esso però, chiamato Teodosio, pretese che tutti quei nomi non fossero ammissibili, e contrastassero col carattere della loro filosofia; che dal modo di pensare di un uomo non si può mai conchiuder quello di un altr'uomo, che in conseguenza non dee darsi ai filosofi di una setta un nome comune preso dalle loro idee filosofiche, tanto più che la scuola pirronica non ammetteva pur una proposizione che bastasse per caratterizzarla; e infine che non essendone stato fondatore Pirrone non deve nemmeno averne il nome.

---

esposti nel primo libro delle Ipotiposi pirroniche di Sesto Empirico. Tutti però si riferiscono ancora alla fallibilità delle cognizioni acquistate dai sensi; ma lo scetticismo poco stette a stendere il suo dominio, e a dubitar anche della verità delle cognizioni puramente razionali.

Scarso numero di poco importanti notizie ci ha trasmesso la storia sui progressi fatti dallo scetticismo dopo Pirrone. Diogene Laerzio, che dà il catalogo de' pirronisti sino a Sesto Empirico, si limita, giusto il suo stile, alla parte di compilatore, e non entra in alcuna particolarità intorno ai lavori scientifici di ciascuno di que' filosofi, di cui fa menzione. Sesto Empirico parimenti espone l' arte scettica come un complesso teorico, e salvo poche osservazioni incidentemente sparse ne' suoi libri non tratta come istorico de' successivi avanzamenti di codesta dottrina. Secondo Diogene Laerzio i capi della scuola pirronica furono, disponendoli in ordine cronologico, Euriloco, Ecateo di Abdera, Nausifane da Teos, Timone da Flio, Dioscoride da Cipro, Nicoloco da Rodi, Prailo della Troade, Eufranore da Seleucia, tutti quattro discepoli di Timone; Eubolo di Alessandria, allievo di Eufranore; Tolomeo da Cirene allievo di Eubolo; Sarpedone ed Eraclide, discepoli di Tolomeo; Enesidemo da Gnosso,

scolaro di Eraclide; Zeusippo discepolo di Enesidemo; Zeusi discepolo di Zeusippo; Menodoto da Nicomedia, e Teodate di Laodicea, discepoli di Antioco; Erodoto da Tarso, discepolo di Menodoto; Sesto Empirico discepol di Erodoto; e finalmente Saturnino e Citenate allievi di Sesto (1).

Timone da Flio fu il più celebre degli allievi di Pirrone stesso. I suoi dubbj produssero un urto tanto più sensibile alla fama ed alla considerazione delle antiche scuole dommatiche, e de' settarj che continuavan pure a' suoi dì, quanto più seppe investire l'umor suo atrabilare con lo scherno della satira e della ironia. Ei combatteva indistintamente gli antichi sistemi filosofici, i loro fondatori, e i partigiani, e non risparmiando mai se medesimo pensò tutto essergli lecito contro gli altri. Studiò dapprima filosofia a

(1) Diogene Laerzio ricavò dalle opere di Ippoboto di Lozione, e fors' anche di Sesto Empirico, le notizie letterarie, ch'ei dà degli scettici in particolare, e della storia dello scetticismo in generale.

Megara sotto Stilpone, ma conosciuto Pirrone ad Elide divenne suo favorito discepolo. Vantaron gli antichi la sua applicazione, l'estensione delle sue cognizioni filosofiche, e l'indifferenza con che riguardava tutto ciò che stordisce, agita, turba, o spaventa la moltitudine. Ei giunse, al pari del suo maestro, ad una età molto avanzata.

Giusta la testimonianza di Aristocle in Eusebio, Timone insegnava che la felicità dipende da quel punto di vista veramente filosofico sotto il quale si considerano gli oggetti, e dalla cura che si ha di regolare la propria condotta secondo questa maniera di pensare: ma è impossibile di nulla decidere intorno alla natura degli oggetti, e di dire se esistano o no, come sieno o non sieno, e ciò che sieno o non sieno. Non bisogna prestar fede alle sensazioni, ma nè pur dire che sono illusorie. Quest'abitudine di non pronunciar mai qualsiasi giudizio può solo procurare la tranquillità d'animo, cui l'uomo saggio aspira. Non possiamo assicurare che lo scetticismo di

Timone si estendesse sino alla esistenza di alcuni fatti di coscienza, ma la confutazione di Aristocle ci permette di congetturarlo con qualche verisimiglianza (1).

---

(1) Le opere di Timone son tutte perdute; ma Eusebio ha estratto da quelle parimenti perdute del peripatetico Aristocle alcuni cenni sui dommi che professava. Il raziocinio di codesto Aristocle contro il pirronismo è eccellente e pieno di sagacità, contenendo giusta l' osservazione di Steudlino, tutto ciò che puossi opporre con fondamento a quella dottrina. I capi essenziali riduconsi ai seguenti argomenti: 1.° Quando i pirronisti negano esservi differenza tra la verità e l' errore, vogliono però che i loro avversarj si ingannino, e con ciò appunto ammettono una distinzione tra errore e verità. 2.° Negando ogni differenza tra cosa e cosa, negano parimenti ogni distinzione tra se e gli altri uomini, tra i loro dommi filosofici e quelli delle altre sette, contro le quali per altro scagliano mordenti frizzi. 3.° Se non vi ha differenza alcuna tra le cose, non dee pur avervene tra l' essere differente e non esserlo, tra il sì e il nò, e in tal caso il pirronismo è una pazzia che contraddice a se medesima. 4.° Bisogna che l' uomo ammetta o non ammetta qualche cosa: se non l' ammette, non si può disputar seco: se l' ammette, risale sino all' infinito, ovvero si ferma ad una proposizione. Ammettendo una proposizione, non può pretendere che una cosa sia vera e falsa nello stesso tempo, giacchè sarebbe come volere ch' ei dica qualche cosa e non dica niente al tempo stesso; e se ammette ch' ei dica una cosa falsa, allora egli pretende di essere creduto. 5.° Prima di sapere che tutto è incerto, conviene

Avcano i pirronisti una maniera di ragionare, per la quale non era possibile che formassero una setta dominante. Diffatto la loro scuola, non ebbe mai che uno scarso numero di partigiani, i quali anche non ebbero molta celebrità. Nessun di quelli, di cui parla la storia, dopo Timone, acquistò una fama particolare, sino ad Enesidemo, che nacque nell' isola di Creta, ed insegnò in Alessandria. Una sua opera, in otto libri

---

principiar dal sapere ciò che è certo. I pirronisti nei loro argomenti scettici suppongono la certezza di alcune cose, come a dire della differenza degli animali, de' sensi, de' luoghi, ecc., e poi ne conchiudono che tutto è incerto. Cadono adunque in contraddizione con se medesimi, poichè dall'aver essi precedentemente supposta la certezza conchiudono l' incertezza di tutte le cose. 6.° Il pirronismo manca di scopo, e se ne avesse uno, sarebbe vergognoso: esso non dissuade dalle azioni insensate, e non migliora l'uomo: anzi tende a pervertirlo, a rovesciar l' ordine della società, a distruggere la morale, a render odiosa la giustizia, insomma a render gli uomini cattivi e pericolosi. 7.° La regola pratica prescritta da Pirrone e sua scuola, ad onta del loro scetticismo, cioè di conformarsi alle usanze, costumi, ed abitudini della società, confuta il loro sistema; dunque il pirronismo si strugge da se medesimo, ed è una filosofia per i pazzi.

distinta, in cui tratta dell' arte scettica, forma epoca nella storia della filosofia pirronistica. Oltre un estratto datone da Fozio, Sesto Empirico ce ne ha conservato alcuni frammenti ragguardevoli, essendosene molto valuto nella sua esposizione del pirronismo. L'aveva Enesidemo dedicata a Tuberone, o a Lucio Nerone, personaggi illustri di Roma. Ivi combatteva il dommatismo in generale, e quello particolarmente degli accademici, i quali avendo combattuti i sistemi degli antichi dommatici eran pure in contraddizione con se medesimi, e sostenevano tuttora varie asserzioni dommatiche. Si estese parimenti, come i suoi predecessori, sulla incomprensibilità degli oggetti delle sensazioni, sul niente della idea di causalità, sul debole fondamento della differenza stabilita fra il bene e il male, sulla nullità dello scopo finale che i filosofi davano all' uomo, su quelle della felicità, del piacere, della sapienza, ec. Considerava la filosofia come un mezzo di pervenire a quella calma dell'animo, che può soltanto essere il frutto della più assoluta indiffe-

renza per tutte le cose esterne. Si distinguono tra altri gli argomenti che adoperò contro l' idea della causalità, e quelli pur sono che conosciamo il meglio. Egli dimostrava che noi conosciamo per lo più la causa de' fenomeni, che tante volte riteniamo una cosa come causa, quando potrebb' esserlo per la stessa ragione un' altra; che in molti casi si attribuisce a certe cose una causalità, che realmente non hanno; che in moltissime circostanze un fenomeno è attribuito ad un altro, il quale non spiega il primo, o non si conosce meglio di quello; che i filosofi non vanno d' accordo intorno agli elementi delle cose, cui riferiscono sempre l' esistenza e la natura di tutti i fenomeni; che essi si ostinano sulle loro ipotesi, senza curar le ragioni che possono opporvisi; e finalmente che le loro argomentazioni fanno assai fiate a calci con le loro proprie asserzioni (1).

(1) Pare che Enesidemo abbracciasse dapprima il dommatismo, e seguisse in fisica le opinioni di Eraclito e di Epicuro. Ciò posto, come lo Steudlino il presume, si trova la ragione di varie sue proposizioni dommatiche citate da Sesto Empirico, e prese da tutt' altra opera, che quella qui menzionata.

Cap. XXVIII.

Sesto Empirico.

La storia del pirronismo finisce in Sesto Empirico, medico, il qual fioriva verso la metà del secondo secolo dell'era volgare, e a rara erudizione accoppiava grande sagacità filosofica, un giocondo carattere, e molto ingegno naturale. Fu egli che spinse lo scetticismo a quel maggior grado di perfezione cui giunse presso gli antichi, mostrando nelle sue opere l'applicazione che potea farsene a tutte le scienze coltivate a' suoi giorni e particolarmente ai vecchi sistemi filosofici, di maniera che ci diviene prezioso, tanto come uno de' scettici principali, quanto come storico della antica filosofia greca. Ignoriamo del tutto le vicende della sua vita, salvo che studiò sotto Erodoto da Tarso, e fu maestro di Saturnino, col quale Diogene Laerzio termina il suo catalogo de' pirronisti. Due sue opere giunsero sino a noi, l'una

intitolata *Ipotiposi pirronistiche*, la quale contiene una esposizion generale del pirronismo, ed in tre libri distinta; l' altra conosciuta col titolo: *Contro* i *Matematici*, che di' undici libri è composta; ed è una applicazione della dottrina di Pirrone a tutti i sistemi filosofici, non che a tutte le scienze, o cognizioni di quei tempi. Soltanto i sei primi libri sono rivolti contro i matematici, col nome de' quali, giusta la pratica de' Greci, Sesto intende tutti coloro che insegnano gramatica, retorica, geometria, aritmetica, musica, ed astrologia; gli altri cinque combattono i logici, i fisici, ed i moralisti. Fa grande onore a Sesto l' esser vero e fedele nel suo compendio degli antichi sistemi filosofici, scorgendosi per ogni lato ch' egli ne avea fatto uno studio attentissimo, e che li conosceva perfettamente. Tuttavia manifesta i suoi dubbj con tanta diligenza, e spesso con tanta abilità, e sempre in una maniera sì interessante, che non si sa qual più meriti la nostra stima, o la sua erudizione, o il suo scetticismo.

Noi confutiamo oggi facilmente, a dir vero, molte sue critiche ed obbiezioni: anzi talune sono sì insignificanti e prive di fondamento, che non vorrebbesi crederne egli l'autore; ma prima, di giudicarlo convien trasferirsi all'epoca in che viveva, riflettere allo stato in che trovavasi allora la filosofia, e al tempo stesso aver presente ch'egli non iscrisse soltanto per il piccolo crocchio de' pensatori sperimentati, ma sì pur per il volgo, agli occhi del quale certa sorta di critiche e di argomenti ottiene soventi volte un valore, di cui sono mancanti a quelli del vero filosofo.

Nelle sue Ipotiposi comincia Sesto a fissare la differenza che passa tra' dommatici, accademici, e scettici, a determinar l'idea che debbe aversi dello scetticismo, a svolgerne i principj, e far conoscere il fine, che si propone di conseguire. Gli scettici cercano la verità, e ciò costituisce il loro carattere distintivo; i dommatici in vece credono di posseder senza dubbio la verità obbiettiva; e gli accademici sostengono essere asso-

lutamente impossibile di arrivare a conoscerla. Lo scetticismo ha per principio, che puossi ad ogni ragione in favore di un domma una contraria opporre non meno forte. Esso dunque consiste nella facoltà di opporre tra loro i fenomeni sensibili ed i giudizii razionali in guisa, che ne derivi l'astenersi assolutamente da qualsivoglia decisione, e per conseguenza l'ottenere una perfetta tranquillità d'animo. Secondo Sesto gli scettici considerano le sensazioni come tanti fatti della coscienza, che non è possibile di eliminare col pensiero; ma non sentenziano sulla vera natura degli oggetti che le producono, e tutte le loro decisioni esprimono soltanto ciò che ad essi pare che sia subbiettivamente, senza dire che è, o che non è. Non si può dunque considerarli come una setta filosofica distinta, in quel senso che significhi una concordanza di idee rispetto a certe proposizioni, che concernono l'essenza medesima delle cose; ma meritano il nome di setta, se vuolsi con ciò esprimere la simiglianza di pensare di molti indi-

vidui, e la loro mira ad un comune scopo. Quindi non posson chiamarsi nè logici, nè fisici, nè moralisti, poichè siffatte denominazioni suppongono l'ammissione di alcuni dommi obbiettivi, benchè possa lor darsi codesti epiteti, come a tali che espongono il pro ed il contro intorno agli oggetti spettanti a logica, a fisica, ed a morale. Non adottano i scettici nella loro maniera di pensare veruna regola, che valga a determinare la verità o la falsità di una cognizione; perochè dubitano se cotal regola esista; così pure non seguon regola nelle loro azioni, ov' esse suppongano cognizioni ritenute per vere o per false; hanno però una regola di condotta, ammettendo i fenomeni fisici come fatti della coscienza, e dirigendosi a norma di essi nella pratica della vita, sebbene nulla di determinato riconoscono quanto agli oggetti di cotai fenomeni. Credon pertanto di non essere in contraddizione con la loro filosofia, se appagano i bisogni fisici della natura, se ubbidiscono alle leggi, ai costumi, alle pratiche del loro paese,

se coltivano le scienze, le arti, i mestieri. Lo scopo cui tendono co' loro dubbj è quel solo che sia degno di un filosofo, esso è per un lato l'atarassia (1), relativamente alle opinioni, alla quale lo scettico non ha pur pensiero di giungere, ma che è natural frutto dello astenersi da ogni decisione; e dall'altro lato, è la metriopatia, rispetto ai sentimenti, sensazioni, ed inclinazioni, che non possono rivocarsi in dubbio. Non pretendon gli scettici di essere con la loro filosofia superiori al dolore, ma dubitando degli oggetti che lo producono, non lo considerano, come altri fa, come un bene o un male reale: temono o bramano meno degli altri i mali ed i beni immaginarj, e godono per conseguenza della maggiore tranquillità, di cui sia l'uomo capace.

Divide Sesto le ragioni scettiche inducenti ad astenersi dal portare un giudizio, in generali e particolari. Colloca nella prima classe, 1.° L'opposizione di un fenomeno a se medesimo; per esempio, una torre sembra quadrata da vi-

(1) *Imperturbabilità.*

cino, e ritonda a certa distanza; 2. L'opposizione de'giudizj sul medesimo oggetto per esempio, avvi una Provvidenza, perchè è provata dalla regolarità del corso degli astri: non avvi, perchè i buoni sono per lo più sventurati, ed i cattivi felici. 3.° L'opposizione tra i fenomeni ed i giudizj che se ne formano, e reciprocamente, come a dire: la neve par bianca, eppure è nera secondo l'opinione di Anassagora; 4.° L'opposizione del tempo presente, del passato, e dell'avvenire; per esempio: una opinione che par vera oggi era pur vera prima del suo autore, benchè non fosse tenuta per tale: potrassi dunque trovare un giorno qualche obbiezione contr'essa non per anco scoperta; quindi non si deve adottare una opinione, perchè fino ad ora non abbiasi nulla ad opporlesi. Tra le cause particolari, Sesto pone i dieci argomenti scettici degli antichi pirronisti, che in sostanza non altro sono fuor che una spiegazione de' precedenti, che ho già fatto conoscere, e che dimostrano tutta la subbiettività e la relatività del

sapere umano. A quei dieci argomenti scettici Agrippa, pirronista per ciò sol conosciuto, posto da Diogene Laerzio dopo Antioco di Laodicea, ne aggiunse cinque, e due altri ne accrebbe un altro filosofo, il cui nome non è sino a noi pervenuto. Ecco quelli di Agrippa: 1.° Di tutte le sette che sono opposte tra loro sopra qual vogliasi punto di dottrina, nessuna può aver diritto di decidere la questione, perchè allora sarebbe giudice e parte al tempo stesso; 2.° Lo scettico può chiedere sino all' infinito, perchè?, e così provare non esservi causa finale immediatamente certa; 3.° L' argomento tratto dalla relazione, e che apparteneva già ai dieci antichi; 4.° Una ipotesi ne combatte un' altra, e lo scettico può parimenti opporlene una simile; 5.° Il dialello, il qual mostra che si prova col mezzo di qualche cosa, la qual dovevasi cominciar di provare. Finalmente gli ultimi due argomenti sono: 1.° L' impossibilità di concepire un oggetto per mezzo di un altro, perchè allora si cade in una pro-

gressione all' infinito, in una ipotesi, o nel dialello, che sono tutti tre incapaci a far comprendere un oggetto: 2.° L' impossibilità di concepire l' oggetto per se medesimo, provata con l' esempio delle opinioni contraddittorie dei filosofi intorno agli oggetti fisici ed astratti. Gli scettici davano il nome di *afasia* alla disposizione filosofica generata dal loro sistema, che significa risoluzione di non decidere nè per affermare nè per negare.

Dissi di sopra che, tra i libri di Sesto contro i matematici, solamente i sei primi contengono la critica delle scienze che allora classificavansi tra le matematiche. Il primo libro tratta della gramatica, non soltanto come scienza della forma di parlare, ma un più esteso ed etimologico significato della voce, come scienza della descrizione istorica in generale, cosicchè comprende la geografia, la storia, e la mitologia. Dubita Sesto che quest' ultime due sieno realmente scienze, anzi che arti, perchè non sono sottoposte a veruna regola, e non ci vuol arte per coltivarle; ma ei ne combatte

anche la certezza, per la ragione che non si hanno dati sicuri per distinguere una vera descrizione o storia da una falsa, e che in fatto le opere storiche esistenti differiscono notabilmente le une dalle altre, e talvolta pure si contraddicono. Il secondo libro è scritto contro la retorica, cui rifiuta il carattere sì di scienza che d'arte, nega che abbia un fine particolare, asserisce che è inutile e nocevole, e dichiara essa pure incerta. Il terzo libro diretto contro a' geometri, rimprovera loro di partire da ipotesi senza fondamento, ed anche di non tirar conclusioni da tutti i loro assiomi. Nel quarto attacca gli aritmetici, e vuole provare che il numero uno è nulla, ed è una idea che si distrugge da se, perchè l'idea della unità senza una cosa cui si applichi è l'idea del nulla. Se una cosa determinata chiamasi uno, le altre cose non sono uno; ma si dà il carattere di unità alle altre cose, ond'è che a molte conviene; e ciò, che a più cose si applica, è molto e non è uno. Il quinto libro combatte la astrologia, ed il sesto

riguarda i musici, e la teoria ed importanza dell'arte loro.

Nel settimo ed ottavo libro Sesto se la prende co' logici, e cerca di provare che l'esistenza di un segno per cui si possa conoscere la verità, è dubbiosa, e che quella di una prova valevole in sostegno di una proposizione qualunque non lo è meno. I dommatici talvolta ammettono un segno distintivo della verità, e talvolta ne dubitano; ma questo contrasto dee potersi o non potersi terminare. Se il deciderne è impossibile, allora lo scettico ha ragion di negare l'esistenza del segno. Se si può ridurre a termine, la decisione suppone dal canto suo una pietra di paragone, che avrà servito a pronunziarla. Ma quì il logico cade nel dialello, conciosiachè a provar l'esistenza di un segno caratteristico della virtù debba aver già provata la realità di quel segno. Quando vuolsi determinare il segno della verità tre punti si debbono considerare: chi ha da giudicare? con quale facoltà dello spirito si dee giudicare? su qual regola convien

fondare il giudizio? L' uomo non potrebbe essere giudice della verità, perchè i dommatici non hanno intima conoscenza nè del corpo nè dell' anima dell' uomo. Se si vuol nondimeno concedergli il diritto di giudicare, egli il fa o con ragioni sufficienti, o senza ragioni; in questo ultimo caso l' ipotesi mancherebbe d' ogni fondamento: l' altro caso è impossibile, perchè la verisimiglianza d' una prova suppone sempre un giudice che l' abbia conosciuta, e questo giudice non vi è. In mezzo a tanta immensità di opinioni diverse e contraddittorie chi dee giudicare? L' uom saggio? Ma come determinarlo? La maggiorità? Ma come conoscerla? Conchiudesi dunque che non si giunge a veruna risultanza con quella facoltà della mente che si pretende aver a servire di guida, quando si tratta di discernere la verità e l' errore. Nè i sensi aspirar possono a quest' onore, essendo contraddittorie le impressioni che ricevono, e dubbiose così l' esistenza come la natura degli oggetti su cui si esercitano.

Sulla natura dello intelletto i dommatici erano di vario avviso; ma è anche men possibile di decidere se la intelligenza possa giudicare della verità o falsità delle cose esteriori, giacchè non si arriverà mai a conoscere positivamente se le idee si accordino con gli oggetti. Ciò che non possono fare da per se i sensi e la mente, nol potran fare uniti. Ne vien quindi ch'egli è impossibile il dire che esista o non esista un carattere capace di render patente la verità o l'errore.

I libri nono e decimo contengono la critica della fisica antica. Le teorie dommatiche sui primi principj delle cose, sugli Iddj, sul principio attivo e sul passivo, sopra il tutto e le parti, sul corpo, sul tempo e lo spazio, sul moto, sulla origine, e cessazione delle cose, e sui numeri, vi si trovano confutate, o per la diversità delle opinioni, cui diedero luogo, o per la debolezza degli argomenti, cui sono appoggiate, o finalmente per l'egual valore delle ragioni che possono allegarsi in contrario. I primi filo-

sofi avean già qualificato come principj l' attivo ed il passivo; ma siccome il loro principio attivo corrispondeva alla idea di Dio, il critico scettico dee prima esaminare le opinioni dommatiche relative alla Divinità.

Rispetto alla idea di Dio cominciò Sesto a far osservare con rara erudizione in quante differenti maniere ne abbiano i filosofi spiegata l' origine. Pensarono alcuni che si fosse immaginata per mire politiche, e che i primi re si fecero passare per Dei, ond' essere maggiormente rispettati. Altri congetturarono che si fossero divinizzati i grandi oggetti della natura, come sono il sole, la luna, i fiumi, le fontane, ec., a cagion del vantaggio che recano all' uomo. Democrito derivava l' idea di Dio dall' azione di certi esseri prodigiosi, che si venerarono come Divinità, benchè non si tenessero per immortali. Epicuro la facea procedere dalle apparizioni de' fantasmi antropomorfi che veggonsi in sogno. Alcuni finalmente l' attribuirono ad un presentimento dell' anima, nello stato di veglia o di

sonno, ovvero alle indagini che si fecero per trovare la causa del movimento regolare degli astri. Quest' ultimo fu il parer d' Aristotele. Ma tutte queste opinioni suppongono ciò, che si avrebbe prima a spiegare. Perocchè quando si dice che i primi re o legislatori inventarono l' idea di Dio, resta ancora a sapersi come potessero giungere a questa idea. Le altre asserzioni sono ipotesi incredibili, cioè quelle di Democrito e di Epicuro, quella che gli enti naturali divinizzaronsi a cagione della utilità loro, e quella che si acquistasse la conoscenza di Dio con una specie di divinazione. Le differenze poi che intorno a questa idea si incontrano presso i varj popoli della terra formano un nuovo contrasto all' opinione ch' ella sia un risultamento delle indagini speculative sulla causa della regolarità dell' universo.

Nella critica scettica degli argomenti allegati in favore della esistenza di Dio, Sesto usa tutti i mezzi, in via d' incidenza, per porre la sua setta al coperto dalle conseguenze politiche, che la libertà

di pensare su questo punto potesse produrre, ed avea pure frequentemente prodotto. Non hannosi a considerare gli scettici come uomini, che non credono agli Iddj nazionali, e ne sprezzano il culto; partecipano essi pure come gli altri cittadini alla religione, e i dubbj loro concernono soltanto la filosofia dommatica sulla Divinità. Ma tra i dommatici v'ha chi nega l'esistenza di Dio, come Diagora da Melos, Teodoro Boristenita, Evemero, Crizia, Prodico da Ceos, Protagora Abderita, ed anche Epicuro sino a certo segno. Gli scettici non si trattengono su questo oggetto, perchè avvi equilibrio tra le ragioni in favore e quelle contro l'esistenza di Dio. Altri dommatici sostengono l'esistenza della Divinità: 1.° perchè tutti i popoli la credono, e tal credenza conservasi sempre anche tra gli uomini più ragionevoli, cioè tra i filosofi: diffatto, le tradizioni favolose, ed anche ridicole, sotto certi riguardi, intorno agli Iddj, non possono somministrare argomento valevole contro l'importanza della fede, che tutti gli uomini hanno nella Divi-

nità; 2.° perchè l'armonia dell'universo esige che vi sia una causa intelligente, la qual debb'essere al tempo stesso la prima e più perfetta, atteso che il mondo essendo una serie di cose, suppone un ente da cui provenga, e quanto esso contien di eccellente suppone parimenti, che la causa ne sia la più eccellente possibile. 3.° perchè l'ateismo distrugge la religione, la sapienza, ossia la scienza delle cose divine ed umane, la giustizia e la conoscenza dell'avvenire, che gli Iddj lascian conoscere mercè alcuni segni. A codeste ragioni oppongono gli atei altri non meno forti argomenti, e sono: 1.° Se vi son Dii, debbon essere animali, perchè l'animale è più perfetto che ciò che non lo è; ma gli Dii sono enti perfetti per eccellenza: dunque sono animali. In tal qualità d'animali debbono avere sensazioni fisiche, provar pena o piacere, esser soggetti a variare, e per ciò appunto trovarsi esposti a morire. 2.° Un Dio è finito o infinito; se è infinito, è immobile; perchè un corpo mobile passa da un luogo all'altro, occupa

uno spazio qualunque, e per conseguenza è finito: l'infinito non può dunque esser mobile, altrimenti sarebbe finito; s'egli è infinito non può aver vita, perchè l'anima dovrebbe riunire la sua essenza in un tutto, che dunque offerirebbe un centro e due estremità; ma nell'infinito non vi ha nè mezzo nè estremi: dunque l'infinito, o Dio, non potrebb'essere animato; pure gli si attribuisce un'anima: dunque non è infinito. Ma nemmeno può Dio essere finito, perchè il finito è parte dell'infinito, e il tutto è più perfetto delle sue parti: dunque l'infinito sarebbe più perfetto di Dio, il qual per altro debb'essere il colmo della perfezione. Ora, se Dio non è nè finito nè infinito, non è nulla. 3.° Dio è materiale o immateriale; se è immateriale, non ha nè anima nè attività; se materiale, è variabile e mortale; ma Dio debb'essere immortale: dunque non vi è Dio. 4.° Dio debb'essere un esser vivente e senziente; come tale dee fruire di una somma felicità, e possedere tutte le virtù, perchè senza virtù non vi è felicità; mai

alcune virtù mancano alla Divinità, quai sono la temperanza e la pazienza, ch' essa non può aver mai occasione di esercitare; se le mancano queste virtù, ell' ha i vizi contrarj, intemperanza ed impazienza, giacchè non v' ha nulla di intermedio tra vizio e virtù: ma l'ammettere questo supposto sarebbe una assurdità; perchè se Dio esercitasse temperanza e pazienza, converrebbe che vi fossero cose atte a turbarlo, e rendergli rincrescevole lo stato suo, e allora Dio diventa variabile e mortale, qualità che non si può attribuirgli: dunque non vi è Dio. Altri ragionamenti analoghi a questo si aggiunsero, cioè: Se Dio riunisce in se tutte le virtù, debbe aver anche il valore, la magnanimità, la prudenza, e l'arte di prendere una buona risoluzione; ma tutte queste virtù di Dio suppongono, che vi sieno certe cose atte a ispirargli timore, e ch' egli difendasi validamente da esse: che gli possano accadere avvenimenti dispiacevoli ai quali sia superiore: che conosca il dolore, giacchè è prudente: che de-

liberi su ciò che dee fare o non dee: che in conseguenza molte cose future gli sieno ignote: che non possa sapere se il minacci la morte: e finalmente che gli convenga vegliare alla propria conservazione. Da tutti questi supposti risulterebbe che Dio è variabile e al tempo stesso immortale, e ciò non può essere; dall' altro lato, se non ha tali virtù, debbe avere i vizj opposti; e questa idea è assurda. 5.° Dio è materiale o immateriale. Non può essere immateriale per le ragioni soprallegate. Ma se è materiale, ha un corpo composto di elementi, di fuoco, d'acqua, o di terra: e allora forma un essere senza vita, senza ragione, e soggetto a perire, e questi attributi non gli possono appartenere; dunque non vi è Dio. Ommetto più altri argomenti meno importanti contro l'esistenza di Dio, riferiti da Sesto. Da tutte le ragioni allegate da lui contro e in favore di questo dogma, risulta che non può decidersi la questione nè affermativamente nè negativamente.

Procura Sesto eziandio di mostrare la

necessità dello scetticismo, quando parla della idea di causalità, e per riuscirvi cita gli argomenti favorevoli o contrarj a questo domma; imperocchè tra le differenti sette filosofiche, alcune lo adottano, altre rifiutano la realità di tutti i cangiamenti, e non ammettono per conseguenza verun rapporto causale. I difensori della causalità si fondano sulle seguenti ragioni: 1.° Se esiste un seme, una natura produttrice e distruttrice, un principio di vita e di azione, una Divinità, deve pur esservi una causa. La sperienza ci insegna che esistono realmente i semi, dond' escono i frutti e gli enti. L'armonia de' fenomeni dimostra che vi è una natura: come la presenza di statue cominciate o finite, in una officina, prova l'esistenza d'uno scultore. Bisogna ammettere un'anima, perchè anche dubitandone si manifesta ch'ella esiste. Bisogna che siavi un Dio, perchè senz'esso l'universo non avrebbe un regolatore. Anche supponendo che tutte le cose non esistessero, bisognerebbe che vi fosse una ragione sufficiente della loro

non esistenza: dunque vi è una causa. 2.° Cominciare e finire, crescere e diminuire, moversi e riposare, esigono una causa; e anche debb' esservi, se realmente non esiste verun cangiamento. 3.° Se non vi è causa, tutto nasce per tutto, in ogni tempo, e del tutto; ma l' assurdità di questa proposizione è evidente. Allora pur che si dice non esservi causa, supponesi che ciò sia con causa o senza causa: nel primo caso si è in contraddizione, nel secondo non si merita confidenza. I nemici della causalità pretendono in vece: 1.° Che l' idea di causalità è relativa, e siccome ogni idea relativa è puramente astratta e non esiste obbiettivamente, dunque non vi è causalità obbiettiva. 2.° Che se vi ha una causa, essa dee contenere l' effetto, altrimenti non sarebbe causa: ma non esistendo ciò la cui causa è la ragion sufficiente, perchè nascere e morire, passione, moto, ecc., non sono enti reali; dunque, ecc. 3.° Che se esiste una causa, o la materia è causa della materia, o la sostanza immateriale è la causa della immateriale, o

la materia quella della sostanza immateriale, o finalmente la sostanza immateriale quella della materia; ma nulla si verifica di tutto ciò. Sesto espone nel seguente modo le prove di queste varie asserzioni, l' oggetto delle quali è di provare la non esistenza della causalità.

Dicono gli stoici che la materia è causa della materia e di un attributo immateriale. Un coltello, per esempio, è un corpo che agisce come corpo sulla carne, e che produce l' effetto immateriale conosciuto col nome di taglio. I dommatici, che ammettono un principio immateriale del mondo, vogliono che la sostanza immateriale sia causa della materia. Epicuro in vece pretese che la materia fosse causa della materia, e la sostanza immateriale causa della sostanza immateriale, e così, secondo quel filosofo, gli elementi sono le cause de' corpi composti, e gli accidenti immateriali degli elementi son quelle degli accidenti immateriali de' corpi composti. Ma gli avversarj rispondono: non poter la materia esser causa della materia, avendo

entrambe una stessa natura: se l'una è causa come materia, l'altro doverla essere parimenti, essendo anch'essa materia; e se entrambi son cause, nessuna esser passiva, ma tuttedue attive. Il dir dunque che la materia è causa della materia è lo stesso che dire che non vi è causa. Per la stessa ragione una sostanza immateriale non può esser causa della materia; se sono entrambe della stessa natura, perchè meriterebbe l'una il nome di causa a preferenza dell'altra? Bisogna dunque che la materia produca ciò che non è materia, ovvero che ciò che non è materia generi la materia; ma questi due casi sono egualmente impossibili. Acciò il principio attivo possa agire convien ch'ei tocchi il principio passivo, ed è cosa indispensabile che la materia passiva sia toccata se dee patire; ma ciò che non è materia non può di sua natura esser tocco. Dunque non vi è causalità. Lo scettico però nè la ammette nè la nega (1).

(1) Sesto espone di poi la maniera con che Enesidemo

Le indagini scettiche sui rapporti di causalità si appressano ai dubbj filosofici sulla idea del tutto e delle parti: quindi Sesto tratta a dilungo questo punto di dottrina, intorno la quale i dommatici eran divisi di opinione. Gli stoici distinguevano il tutto dall'universo; il mondo è un tutto, ma l'universo comprende il mondo, e il vuoto che trovasi al di là: dunque il tutto ha i suoi confini, laddove l'universo non ne ha. Epicuro invece non distinguendo il tutto dall'universo, diceva che la natura è infinita, tanto avuto

---

svolgeva tutti i suoi argomenti contrarj ai dommi della causalità. Ne allega parimenti alcuni altri tratti dalla impossibilità dell'incremento e decremento di una cosa: da quella del moto in genere: da quella che il riposo produce il riposo, che il moto genera il moto, che il riposo dà origine al moto, e che il moto determina il riposo; da quella che la simultaneità sia la causa della simultaneità, o la preesistenza della successione; da quella che una causa essendo la ragion sufficiente di un effetto, talora agisca e talora no; da quella che una causa, contenendo la ragion sufficiente di un dato effetto, ne produca uno del tutto diverso; e finalmente da quella che una causa sia al tempo stesso attiva e passiva. Troppo lungo sarebbe di entrare in tutte le particolarità di questo ragionamento, che altronde posa sopra principj, che io avrò cura di far conoscere in avanti.

riguardo alla diversità de' corpi, come alla estensione del vuoto, che entrambe si rassomigliano quanto alla immensità loro. I peripatetici, che negavano l'esistenza del vuoto, limitavano l'idea del tutto e dell'universo ai corpi solamente. I dommatici non si acordavan tra loro intorno alla idea della parte. Epicuro dava alla parte tutt'altra natura che al tutto, ed all'atomo o particella astratta una forma differente da quella del corpo concreto; dicendo l'atomo essere privo di qualità, non così il corpo concreto. Volevano gli stoici che la parte non differisse dal tutto, ma non fosse però una medesima cosa: la mano dell' uomo non constituisce l'uomo, ma non ne differisce, giacchè non può immaginarsi un uomo senza mani. Enesidemo sosteneva, al pari di Eraclito, che la parte è nello stesso tempo differente dal tutto, ed identico con lui: perocchè l'essenza è un tutto ed una parte: un tutto nel mondo, ed una parte nella natura di un dato animale. Gli scettici finalmente per dimostrare l'incertezza delle idee del tutto

e delle parti argomentavano come segue. Se una cosa forma un tutto, essa differisce dalle sue parti e costituisce un essere distinto, nel quale chiamasi tutto il complesso delle parti, che la compongono. Il tutto non può mai distinguersi dalle parti nè realmente nè per astrazione, giacchè allora vedrebbesi anche dopo averlo privato delle sue parti, locchè non accadde mai, perchè si cessa di dargli il nome di tutto quando alcuna viene a mancargliene; e se ne differisse, tutte quelle parti gli mancherebbero, cosicchè non formerebbe più un tutto. Oltre a ciò, l'idea del tutto è una idea relativa. Non si concepisce un complesso, fuor che rapporto alle sue parti: come una parte è porzione di qualche cosa, così il tutto è un complesso di parti. Ma ciò che esiste solamente per un mutuo rapporto, debbe esistere insieme e non può separarsi; dunque il tutto non differisce dalle sue parti. Dall'altro lato non può nemmeno risultare dal complesso delle parti; perchè se queste lo costituiscono, o tutte, o soltanto alcune di esse lo

formano. È impossibile che risulti solamente da alcune, perchè allora le altre non farebbero più parte del tutto, e l' idea del tutto non permette di ammettere che una sola parte gli manchi. Ma neppure tutte le parti possono costituire il tutto, perchè allora non vi avrebbe nè tutto nè parti: diffatto non vi ha differenza veruna fuori delle cose differenti, per conseguenza non vi ha tutto fuor delle parti, le quali cessano da quell' istante di esser parti. Più: cosa debbon compire le parti? debbon esse compire il tutto, o compirsi reciprocamente, o compir se medesime? Ma esse non sono parti del tutto, e nulla è il tutto fuor di esse, costituendosi unicamente dal loro complesso. Nè si compiscono reciprocamente, perchè sono esse contenute in ciò di cui fanno parte, come la mano nell' uomo: e sussistono da se, perchè nulla può esser parte di se medesimo. Dunque non vi è tutto. Altronde dicesi che una parte, per esempio la testa, costituisce l' uomo intero, e forma una parte dello stess' uomo;

ma l'uomo non è uomo se non perchè ha una testa: dunque la testa si costituisce da se, e forma dunque una parte di se: dunque è più grossa o più piccola di se; e questa è una assurdità (1).

Continua Sesto ad esaminare di poi scetticamente le opinioni dommatiche sopra i corpi. I dommatici si dividono in due sette, per ciò che riguarda l'es-

---

(1) Applica Sesto questi argomenti scettici alle parti del discorso. Quindi, per esempio, un verso esametro può considerarsi come un tutto differente dalle sue parti, o come il complesso delle istesse parti, ed allora applicare il ragionamento che abbiamo esposto. I dommatici avean preteso che veramente non si possono derivare le idee nè del tutto nè delle parti da quelle che colpiscono i sensi, ma che però tali idee vi si annettono subbiettivamente ed hanno una realità logica. Sesto si applica a distruggere quest' obbiezione. È una assurdità di sostenere che il cielo o la terra non sieno parti costituenti dell'uomo obbiettivo, o quale il percepiscono i sensi; perchè se esse non ne formassero parte che idealmente, l'uomo intiero dovrebbe pure esistere idealmente, locchè è ridicolo. In vano si ricorre al sutterfugio, che non è l'uomo che esiste nella nostra idea, ma soltanto l'uomo intero, come un tutto formato di parti: perchè allora o l'uomo intero che figurasi per astrazione differisce dalle parti, o da esse risulta: ora ne' due casi i dubbj precedenti si rappresentano con tutta la forza.

senza delle loro dottrine. Diffatto gli uni ammettono un elemento materiale delle cose, e gli altri un elemento immateriale delle stesse cose. Furono stabiliti per principj delle cose, la terra da Ferecide; l'acqua da Talete; l'indeterminato da Anassimandro; l'aria da Anassimene, da Diogene d'Apollonia, e secondo alcuni scrittori anche da Archelao ed Eraclito; il fuoco da Ippasio, e secondo altri autori dallo stesso Eraclito; l'acqua e la terra da Xenofane; il fuoco e l'acqua da Ippone di Regio; il fuoco e l'aria da Enopide da Chio; il fuoco l'acqua e la terra da Onomacrito negli inni d'Orfeo; la terra, l'acqua, l'aria, ed il fuoco da Empedocle e dagli stoici; gli atomi da Democrito ed Epicuro; le sostanze omogenee da Anassagora; i corpuscoli indivisibili ed infinitamente piccoli da Diodoro Crono; una sostanza materiale informe da Asclepiade di Bitinia. Tra coloro che credono ai principj immateriali delle cose si annoverano Pitagora col suo sistema de' numeri, e Platone col suo delle idee. Sesto fa ve-

dere che non si potrebbe provare nessun di que' dommi, e che i difensori dei principj materiali non possono evitare essi pure i dubbj che si hanno sulla materia, al pari de' partigiani dei principj immateriali, che non possono evitar quelli che si movono contro l' idea di una sostanza non materiale.

L' idea stessa di corpo offre tosto un gran numero di difficoltà. Se si dice che il corpo sia qualche cosa che può agire o soffrire, definizione di cui credesi autore Pitagora, si distrugge con ciò stesso l' idea di corpo, non esistendo nulla che non sia o attivo o passivo. I matematici pretendono che il corpo sia qualche cosa che ha le tre dimensioni, lunghezza larghezza, e densità, ma questa spiegazione fa nascere una quantità di dubbj; perocchè o il corpo è separabile dalle tre dimensioni, o risulta dalla aggregazion loro; separandolo da quelle non si può più concepirlo. Se son esse che lo costituiscono, non è più corpo, perchè quelle dimensioni sono immateriali, e l' aggregazion loro non può produrre

che una cosa immateriale. Più se la larghezza, e la lunghezza, e la profondità producono il corpo, o ciascuna contiene la ragion sufficiente della corporeità prima di unirsi alle altre, o esse divengono corpo combinandosi insieme. Contengon esse ciascuna la causa della corporalità avanti la loro unione? Allora ciascuna forma un corpo; e siccome il corpo non risulta perciò solamente dalla lunghezza, o dalla larghezza, o dalla densità, ma da tutte tre le qualità riunite, e siccome ciascuna a parte è corporea, l'union loro non costituisce un corpo unico, ma realmente ne produce tre. Altronde la lunghezza allora non è unicamente lunghezza, ma al tempo stesso larghezza e profondità; la larghezza non è soltanto larghezza, ma simultaneamente lunghezza e densità, perchè i tre caratteri appartengono tutti alla corporeità. Se tai dimensioni non divengono corpo fuorchè aggregandosi, o conservano la loro natura, o questa natura si converte in corporalità. Se la loro natura resta ciò ch' ell' era, in corporeità, non possono

produrre un corpo; se si converte in corporalità, producono un corpo prima di esserlo divenuto esse stesse, perchè i soli corpi sono suscettibili di cangiamento. Ora, come un corpo che subisce un cangiamento si limita ad aquistare una qualità in cambio di un' altra, così quelle dimensioni, quando si convertono in corpi, non fanno che cangiare di qualità; ma se esse ne cambiano realmente, esse dunque son corpi; per conseguenza è impossibile di concepir l' idea di un corpo. Aggiungasi che la larghezza, la lunghezza, e la densità non hanno esistenza reale, perchè la lunghezza è una dimensione del corpo che i matematici chiamano linea: la linea è un punto prolungato; ma il punto non ha nè parti nè dimensioni: dunque non esiste linea; e se questa non esiste, non esiste nemmeno lunghezza; e la non esistenza della lunghezza trae seco quella del corpo, non potendosi immaginare un corpo senza lunghezza. Che non vi è il punto si mostra nel seguente modo. Un punto o è corpo o non è. Non è corpo, altrimenti

avrebbe come tutti gli altri corpi le dimensioni che gli mancano; e non lo è perchè nulla può provenire da lui, e ciò ch' ei produce lo fa per contatto: ma non vi può essere contatto in un ente che non è corpo: dunque il punto non è incorporeo. Un'altra prova riferisce Sesto della non-esistenza della lunghezza, tratta dalla non-esistenza della linea, considerata, tanto come un punto prolongato, quanto come una serie di punti, e ancor ne conchiude la non esistenza de' corpi.

Nello svolgere quest' ultimo argomento contro l' ammissione della idea di corpo Sesto espone tai raziocinii, che rendono lo scetticismo rimarchevole non solo riguardo all' oggetto in questione, ma sì pure riguardo alla geometria. In fatto, ei pretende esser anche impossibile di formarsi una idea della linea. I geometri la definiscono una lunghezza senza larghezza; ma nel mondo fisico lunghezza senza larghezza non incontrasi mai, ond'è che si attribuiscono entrambe a tutti i corpi indistintamente. Nè si può in via

d' astrazione giungere sino all' idea di lunghezza, perocchè per quanto col pensiero si voglia diminuir la larghezza, non si arriva mai alla semplice lunghezza, ovvero ti sfugge nell' atto stesso che credi esservi giunto. In oltre tutto ciò, di che la mente si forma una idea, ha una evidenza immediata, o almeno può riferirsi per analogia, affinità, o rassomiglianza ad oggetti evidenti, che si ingrandiscono o s' impiccoliscono. Nessuno però di questi processi è atto a far concepir la lunghezza senza la larghezza, come Sesto intende di mostrare. Contraddiconsi anche i geometri dicendo essere la lunghezza una linea senza larghezza, giacchè danno pur come assioma che il circolo è una linea retta circoscritta intorno un punto. Ogni parte della linea, dicono essi, contiene effettivamente un punto; ma un punto condotto intorno ad un altro punto centrale, descrive un circolo: la linea retta circoscritta intorno al centro, e descrivente un circolo col complesso delle sue parti, comprende adunque tutta la superficie intercettata fra il punto

centrale e la periferia, e tutti i circoli paralelli contenuti in quella superficie circolare, o sono uniti insieme, o son distinti l' uno dall' altro. Ma in ambi i casi, innumerevoli e quasi insolvibili difficoltà si presentano. Se i circoli paralelli sono distinti, vi avrà una porzione della superficie circolare che non sarà circoscritta da un circolo, ed una porzione della linea retta che non descriverà circolo; e ciò è assurdo. Se i circoli paralelli son tutti uniti, o sono in uno stesso luogo, o disposti gli uni a canto gli altri in modo da non lasciare verun intervallo tra loro; se occupano lo stesso luogo, costituiscono un circolo unico, e allora il circolo più grande non differisce dal più piccolo; se stanno gli uni presso gli altri senza possibilità di spazio intermedio, allora riempiono tutta la larghezza della superficie circolare dal centro sino alla periferia. Ora, ciò che riempie una larghezza dee necessariamente aver larghezza esso pure; ma i circoli sono linee; dunque anche le linee hanno larghezza. I dubbi relativi alla idea della

linea si estendono anche a quelli della superficie, e di là a quella de' corpi.

Gli scettici, non contenti di combattere le idee dei fisici dommatici sulla corporeità, attaccavano egualmente la teoria dommatica dello spazio. Le antiche sette filosofiche non erano d' accordo sulla spiegazione da darsi a codesta parola. Epicuro chiamava generalmente spazio tutto ciò che non era atto ad esser toccato. Anche il vuoto in cui trovasi un corpo si distingueva dal vuoto o dal luogo che occupa, e questo luogo distinguevasi dalla regione, atteso che i corpi si movono nello spazio. Accordavansi gli stoici a considerar la regione, come lo spazio, in parte occupato da un corpo, e in parte non occupato. Altri voleva che fosse il luogo di un corpo più ampio, perchè il luogo in se può contenere i corpi più piccoli. I dommatici provavano l' esistenza dello spazio obbiettivo con quella dell' alto e del basso, della sinistra e della diritta, dell' innanzi e dello indietro, che la sperienza immediata ci insegna. Dicean

pure che un corpo lascia un luogo, e un altro vi sottentra, che l' esistenza de' corpi suppone per necessità quella di un luogo, che la differenza del moto de' corpi leggieri e pesanti sarebbe impossibile senza lo spazio, e finalmente che qualche cosa non può non esistere in nessun luogo e debb' essere in qualche parte, e che in conseguenza non ammettendo lo spazio si distrugge l' universo.

Voler conchiudere l' esistenza dello spazio dalle sue parti, è un argomentar da fanciullo, replica Sesto, giusta lo spirito della sua scuola. 1.° Chi nega il tutto nega anche le parti, e la prova allegata dai dommatici non dice altro, se non che nel caso che vi sia uno spazio, ve n' è uno veramente. 2.° Quando si agita la questione della esistenza dello spazio, non si tratta di sapere se un corpo differisca da un altro, ma di decidere se lo spazio esista per se medesimo e indipendentemente dai corpi, e se nello spazio si trovi, o no, qualche cosa di materiale o di immateriale. 3.° Non

è ben certo che vi abbiano corpi leggieri e corpi pesanti, che secondo lor natura si movono nel luogo che è lor appropriato. Ciò che tal sembra può risultare da un' altra causa coercitiva. Altronde, ammettendo l' esistenza della leggerezza e della gravità, resta ancora a sapersi ove si dirigano le sostanze che ne sono dotate: muovonsi esse nel vuoto? portansi verso un corpo? verso una estremità del mondo? verso una natura differente da quella che colpisce i nostri sensi? L' asserzione che la non-esistenza del vuoto porti a quella dell' universo, confutasi da se medesima; perchè, quando si chiede donde provenga l' universo, il problema resta senza soluzione. Epicuro diresse in sua gioventù questa questione ad un gramatico, il qual gli rispose che il caos fu il primo ad esser fatto, iscusandosi però che non apparteneva alle sue attribuzioni d' insegnar cose simili, e bisognava interrogarè i filosofi; ma questi non ne sanno più degli altri.

Non limitaronsi gli scettici a mostrare

l' insufficienza delle ragioni allegate in favore della esistenza obbiettiva dello spazio, ma diversi argomenti adoperarono per far vedere che non si può assolutamente dommatizzare nè sulla esistenza di lui, nè sulla non esistenza. 1.° Lo spazio o è un corpo, o un vuoto. Non corpo, perchè riceve in se i corpi, e per contener lui ci vorrebbe un nuovo spazio. Non un vuoto, perchè quando il corpo lo riempisse, o resterebbe il vuoto, o cesserebbe; restando, esisterebbero al tempo stesso il vuoto e il pieno: ma la cosa stessa non può essere piena e vuota simultaneamente; cessando, il corpo si convertirebbe in vuoto, perchè soltanto un corpo può cedere il suo luogo ad un altro corpo; il vuoto però non è un corpo: dunque non cessa quando il corpo viene a riempirlo; tanto più che ciò che cessa dovette cominciare, e debb' essere suscettibile di cangiamento, e il solo corpo trovasi in questo caso; ma il vuoto non è corpo, dunque non cessa. 2.° Se lo spazio contiene il corpo, debb' essere una cosa

diversa del corpo, debb' essere materia, forma, o intervallo tra i confini de' corpi. Ma non è materia, e ciò non ha bisogno di prova; non è forma, perchè la forma è inseparabile dalla materia, laddove lo spazio non può separarsi dal corpo; nemmeno è intervallo tra i limiti de' corpi: perchè allora que' limiti lo rinchiuderebbero, e nulla rinchiude lui che tutte le altre cose contiene; neppur sarebbe altra cosa, fuor che i corpi medesimi limitati, perchè allora lo spazio diverrebbe corpo, e questa è una assurdità inammissibile. Sesto racconta che Aristotele definiva lo spazio, esterno confine del corpo circoscritto; quindi il confine dell' acqua è il luogo della terra, il confin dell' aria quello del fuoco, il confin del fuoco quello dell' aria, e il confine del cielo quello del fuoco. Ma secondo Aristotele il cielo non è lo spazio, e contien se medesimo: esiste, ma non esiste in verun luogo. Sesto dimostra che in questo luogo il filosofo di Stagira era in contraddizione con se medesimo; egli avea scritto che la Divinità suprema è il

confine del cielo; ma o il confine del cielo differisce da Dio, o si costituisce da Dio. Nel primo caso vi sarebbe fuori del cielo qualche cosa che lo racchiuderebbe, locchè Aristotele nega però formalmente. Nel secondo, lo stesso Dio è lo spazio di tutte le cose, e ciò è anche meno ammissibile. Dall'altro lato, se il confine del corpo circoscritto è il luogo occupato da quel corpo, allora debb'essere materiale o immateriale; se è materiale, ha esso stesso bisogno di uno spazio, e cessa d'essere spazio; se è immateriale, non può contenere verun corpo. Quanto alla proposizione che il cielo sia contenuto in se medesimo, Sesto la qualifica per sommamente ridicola.

I dubbj sulla esistenza obbietiva dello spazio dovevano necessariamente estendersi anche al moto. Comincia Sesto dal far conoscere le varie opinioni, che gli antichi dommatici manifestarono relativamente al movimento obbiettivo. Aristotele distingueva sei specie di moto, cioè il passaggio da un luogo all'altro, il cangiamento, l'origine, l'annichilamento,

l'incremento, e'l decremento. Altri, tra i quali Enesidemo, le fissavano a due grandi sezioni, cangiamento e moto nello spazio. Molti fisici però, come Epicuro, consideravano il cangiamento come un moto nello spazio: diffatto il cangiamento delle qualità d'un corpo ne suppone incontrastabilmente uno di luogo. Una cosa che si move nello spazio, o si move in totalità, come quando un uomo va, e quando un cavallo galoppa: o parzialmente, come quando le parti di una palla girano intorno al centro, mentre la palla rimane in un solo luogo. Sesto dopo ciò dirige con ragione i suoi principali dubbj contro l'idea del moto obbiettivo nello spazio.

Quanto alla dottrina del moto, i filosofi formavano tre sette. Gli uni come Pitagora, Empedocle, Anassagora, Democrito, Epicuro, gli stoici, Platone, ed Aristotele ammettevano l' esistenza obbiettiva. Altri, come i partigiani della setta eleatica, ne negavano la realità. Gli scettici finalmente insegnavano che non si può nulla decidere nè in favore nè

contro la sua esistenza obbiettiva. Sesto fa osservare in generale che i filosofi, che non ammettevano il moto, fondavansi sulla divisibilità infinita dello spazio, in virtù della quale è impossibile che nessun corpo movasi realmente. Diodoro Crono, che era di questa setta, considerava bensì il moto come qualche cosa, ma nel tempo stesso voleva che realmente nulla si movesse. Gli scettici invece convenivano che il moto pareva esistere, ma aggiungevano che filosoficamente parlando non esiste.

Per introdurre lo scetticisimo nella dottrina del moto Sesto discorre tutti gli argomenti, che le sette filosofiche sopraccennate si opponevano reciprocamente. Definivasi il moto, il passaggio da un luogo all' altro. Ma una palla può moversi, e rimane tuttavia nello stesso luogo. Fu quindi mestieri di modificare quella difinizione, e dire che il moto, e il passaggio del corpo intero, o delle parti che lo compongono, da un luogo all' altro. Ma nè questa definizione rende perfettamente l' idea. Vi ha corpi, di cui

movonsi alcune parti, mentre le altre rimangono allo stesso luogo: come, per esempio, quando si apre o si chiude una porta, la porta si move, e gli angoli ne restano immobili. Alcuni corpi eziandio si movono, senza che nè la totalità delle loro parti, nè alcuna di esse cangi di posto. Passeggi da prua a poppa un uomo che trovasi sopra una nave posta alla vela: ad ogni passo ch' ei fà in dietro, la nave ne fa uno in avanti: dunque quell' uomo si muove senza che nè l'intiero suo corpo, nè veruna delle sue parti cangi di posto. Così un corpo semplice può moversi circolarmente, e allora nè movesi tutto intero, perchè gira in cerchio, nè parzialmente perchè non ha parti. Finalmente si può concepire che una linea composta di punti semplici succedentisi l' uno all' altro eseguisce in uno stesso luogo un movimento intorno al suo asse; ed essa conserverà evidentemente lo stesso luogo come corpo intero, e non avrà nemmeno moto parziale, perchè un corpo semplice non ha parti. Coloro, dice Sesto, che ammettono i

corpi semplici ed una divisibilità limitata, non sanno risolvere questa obbiezione. Coloro che adottano la divisibilità all'infinito rispondono che il moto circolare de' corpi semplici non è altro che mera astrazione, e non può accader mai.

Que' filosofi che sostengono la realità obbiettiva del moto hanno per se il testimonio della sperienza, che la dimostra come un fatto certo. In ciò solo differiscon tra loro, che gli uni considerano il moto come una osservazione immediata dei sensi, e gli altri negano che se ne abbia l'intenzione immediata, e vogliono che sia una idea astratta delle sensazioni percepite dai sensi. I primi danno per prova che il corpo in quiete e il corpo in moto non pajono simili all'occhio, e producono sensazioni diverse. I secondi fanno derivar l' idea del moto dalla memoria, in virtù della quale noi pensiamo che il corpo, posto attualmente nel tal luogo, era prima nel tal altro; e la memoria è una facoltà dello spirito, e non appartiene ai sensi. Parimenti non può concepirsi il moto fuorchè come l'abbandono

di un luogo per occuparne un altro: il luogo stesso non può colpire i sensi, ma la memoria sola può ritenere codesto abbandono e codesta successiva occupazione di luogo, giacchè i sensi non ritengono nulla. Del resto, poco importa, quanto al domma della realità del moto, che se ne faccia discendere immediatamente dai sensi l'idea, o astrattivamente da una conseguenza fondata sulle sensazioni: attesocchè non cessa di essere un fatto della sperienza, e, come tale, evidente. Noi vediamo il sole alzarsi sull' orizzonte, e tramontare, le stagioni succedersi, una nave partir da un porto ed arrivare in un altro per retrocedere poi donde partì. Non si arriverà mai a distruggere codesti fatti, e Diogene il cinico avea ragione, quando per confutare colui che negava la realità del moto, si contentò a passegiargli dinnanzi.

Sesto procura di mostrare anche più vittoriosamente queste due opposte proposizioni, che il moto non è nulla, e che il moto ha realmente una esistenza obbiettiva, e di provare così che gli scettici

hanno ragion di dire che non può decidersi nulla nè per l' una nè per l' altra. Il moto non è nulla di reale, perchè la cosa che ne eseguisse uno per la prima volta, o lo farebbe da se, o per impressione di una causa esteriore. Ma si può dimostrare che nulla si move nè da se, nè per causa straniera: dunque non vi è moto. 1.° Se una cosa è mossa da un' altra, questa cosa impulsiva partecipa o no del moto. Ammettendosi il primo caso, bisogna che tutte le altre cose si movano, tosto che una sola si metta in moto; e ciò è assurdo. Adottandosi il secondo caso, bisogna che il corpo mosso trovisi in qualche modo soggetto al corpo impulsivo: questa impulsione non può consistere che in una addizione o in una sottrazione sopravvenute nel corpo mosso, o in un cangiamento operato nella cosa impulsiva. Ma l' obbiettività di tali affezioni è dubbiosa ed incomprensibile: non si capisce dunque come la cosa mossa entri in moto, quando quella che la move non vi sia ella stessa; ne segue quindi, che nulla è mosso da

altra cosa. È parimenti chiaro che l'affezione prodotta da altra cosa non può mover nulla, perchè ammettendo il contrario, gli atomi, che ne sono suscettibili di affezione veruna, sarebbero immobili. Bisognerebbe finalmente che il corpo impulsivo avesse ricevuto il moto da un' altra: ora, la progressione delle cause motrici rimonterebbe fino all' infinito; e ciò pure è assurdo. 2.° Se qualche cosa si move da se, la propria sua natura gli permette di seguire tutte le direzioni possibili, o le ne dà una sola determinata. Nel primo caso, non vi è ragione perchè tal cosa vada in alto o al basso, avanti o indietro, essendo essa mobile in tutti i sensi. Nel secondo caso, la direzione essendo determinata tutte le cose si volgeranno o all' alto o al basso. Se alcune potessero salire ed altre discendere, ogni unione dei corpi mobili sarebbe impossibile. Se tutte si portassero dal centro alla periferia, il mondo sarebbe presto distrutto. Ammettasi al contrario che il moto si operi dalla circonferenza al centro, siegue o nò

la stessa perpendicolare; se la segue, le cose si ammassano le une sulle altre, e se le loro forze sono eguali, resteranno in quiete, perchè nulla potrebbe costringerle a volgersi piuttosto superiormente che inferiormente; se sono ineguali di forza, non saranno per ciò meno ammassate nello stesso luogo, sia sopra, sia sotto, secondo che le più forti saranno dirette superiormente o inferiormente col loro moto. Ma se il moto non segue la stessa perpendicolare, le cose non si incontreranno giammai; dunque non potrà effettuarsi veruna combinazione. Dall' altro lato, tutto ciò che si muove non può essere stato messo in moto, fuorchè per urto per attrazione, o per pressione. Perchè una cosa si mova da se, converrebbe che potesse urtarsi, attraersi, o comprimersi da se; e ciò è assurdo. Conchiudesi dunque nulla potersi mover da se.

Sesto cita poscia il raziocinio di Diodoro Crono contro la realità obbiettiva del moto. Diodoro però pose in dubbio soltanto la realità di un moto attuale;

ma ammetteva un moto passato. La sua ipotesi dei corpi indivisibili gli serviva a provare l' impossibilità del moto presente. Un corpo indivisibile si dee trovare in uno spazio indivisibile, e non può in conseguenza moversi, dappoichè lo riempie tutto intero. Acciò si effettui il moto, bisogna che il corpo abbia un luogo più grande dello spazio che occupa. Quel corpo non potrebbe moversi nel luogo ove non è, per la ragione appunto che ancora non vi è; quindi il moto attuale non esiste realmente. Tuttavia debb'esservi un moto passato, perchè la cosa che vedevasi prima in un certo luogo ne occupa ora un altro. Diodoro cadeva evidentemente in una assurdità per evitarne un' altra. Come può essere un moto passato, se il moto attuale non esiste giammai? Diodoro servivasi pure del noto argomento di Zenone: una cosa può moversi o nel luogo che occupa, o in quello che non occupa; ma com' essa posa nel luogo in cui si trova, non potrebbe ivi moversi, e com' essa non è nel luogo ove non trovasi, le è del pari

impossibile di esercitarvi il menomo moto. Molti antichi filosofi aveano di già argomentato contro Diodoro. Erasi citato il moto sull' asse per conchiuderne che un corpo qualunque può effettivamente moversi nel luogo che occupa. Avevasi inoltre rimproverato a Diodoro di essersi formato una falsa idea del moto, perocchè debbesi non solo considerare il punto di partenza, ma ancora lo scopo, di modo che non può dirsi nè che una cosa si mova nel luogo dov' è, nè che una cosa si mova in quello ove non è, e si è costretto di dire che eseguisce i suoi moti in ambedue. Altri credette che il raziocinio di Diodoro posava sopra una falsa idea del luogo; che la voce luogo si prende ora in un senso indeterminato, per esprimere uno spazio sufficiente per moversi, ed ora in un senso più ristretto, per indicare i confini del corpo circoscritto; che Diodoro avea torto secondo la prima significazione, e ragione secondo l' altra. Finalmente alcuni pretendono confutar quel filosofo, assicurando che il suo razio-

cinio partiva da una proposizione disgiuntiva, di due membri della quale provava di poi la falsità, di modo che era in contraddizione con se medesimo. Diodoro difendevasi da tutte queste obbiezioni a forza di sofismi, come Sesto racconta. La sua proposizione che non vi è un moto presente, e vi è un moto passato, non è vera che nella prima metà, rispetto alla quale gli argomenti che vi si oppongono sono di nessun valore; ma è falsa nella seconda. (1).

(1) Allegava Diodoro esempii analoghi ai seguenti, per dimostrare che un moto passato è possibile, ad onta della impossibilità del moto attuale. Una persona è maritata prima di un cert' anno, ed un' altra dopo quello stesso anno. Si può dir solamente che sono maritate, ma non che si maritano. Qui il preterito è vero e il presente è falso; perchè mentre l' una sposava, l' altra non isposava, e non si può dire che sposino, fuorchè nel caso in cui si mariterebbero tutte due nel tempo stesso. Elena ebbe successivamente tre mariti, Menelao, Paride, e Deifobo; non si può dire: Elena avea tre mariti; il preterito è vero, l' imperfetto è falso. Il sofismo sta nell' equivoco della preposizione: si sono maritati. Diffatto essa può significare che A e B si son maritati nel tempo stesso: allora ell' è falsa al presente; o che A s' è maritato un anno avanti, e B un anno dopo: allora ell' è vera, anche al presente

Sesto medesimo crede i seguenti argomenti contro la realità obbiettiva del moto più essenziali di quelli surriferiti. 1.° Quando un corpo è in moto, movesi attualmente: se movesi attualmente, lo fa nel momento presente, per conseguenza in una porzione indivisibile di tempo; perocchè se si divide l'istante presente, ei si riparte in due momenti passato e futuro, e non vi è più nulla di attuale. Ma se un corpo si move in uno spazio di tempo indivisibile, percorre altresì luoghi indivisibili, in cui non potrebbe moversi: difatto, mentre si trova nel primo luogo indivisibile esso non si move perciò appunto che ivi si trova: giunto al secondo, ivi pur non si move, ma ha fatto un moto. Quindi nulla si move. 2.° il moto esige tre condizioni necessarie: il corpo, lo spazio, e il tempo; ma queste divisioni o possono essere divisibili all' infinito, o la divisibilità ne è limitata, o alcune sono infinite ed altre divisibili. Qualunque opinione si adotti, non si arriva giammai a provare la realità obbiettiva del moto:

A. Se si ammette con gli stoici la divisibilità all' infinito, l' esperienza insegna che il moto progressivo di un corpo nello spazio si eseguisce con la successiva occupazione delle parti di esso spazio; ma nessun corpo può occupare la parte seguente dello spazio senza aver prima invasa la precedente, e ciò conduce ad una progressione all' infinito; è parimenti impossibile che un corpo occupi al tempo stesso lo spazio precedente ed il seguente; dunque nessun corpo realmente si move. B. Maggiori difficoltà si hanno, quando suppongasi, come gli epicurei, che il corpo, lo spazio, e il tempo sien divisibili, ma limitatamente. Se un corpo semplice si trova nel primo luogo indivisibile, non si move perchè riempie quel luogo; se suppongasi nel secondo, non movesi parimenti: dunque moto reale non v' ha. Supponiamo uno spazio composto di nove luoghi indivisibili un dopo l' altro, e due corpi che partendo dalle sue ultime due estremità, dirigansi verso il mezzo con eguale velocità. Avendo il

moto una stessa rapidità, ogni corpo dee percorrere quattro punti: giunti al quinto, che trovasi tra i quattro da ogni lato, o si fermeranno entrambi, o uno occuperà il quinto punto prima dell' altro, o entrambi ne prenderanno metà ciascuno. Non è verisimile che si fermino tutti due, perchè hanno la stessa velocità, e il moto loro non incontra ostacoli; che uno possa occupare il punto prima dell' altro, l' eguaglianza, con che si movono, lo impedisce; ma se ciascuno ne occupa la metà, allora quel punto divien divisibile, come pure il corpo ed il tempo, poichè la metà solamente del corpo si trova nella metà dello spazio, e poichè un corpo non mette lo stesso tempo a invadere una porzion dello spazio, come a invadere lo spazio intero. Dall' altro lato, se tutto è composto di elementi semplici indivisibili, ne segue che tutto ciò che si pone in movimento si move con eguale velocità, e che il corso del sole non è più rapido del passo della tartaruga, poichè entrambi percorrono uno spazio indivisibile in

un tempo indivisibile; proposizione che sarebbe evidentemente falsa. C. Strabone fisico voleva che le cose sieno indivisibili, le une all'infinito, le altre limitatamente, credeva che il tempo termini a un certo momento, ma che il corpo e lo spazio sieno infinitamente divisibili, e che ciò che si move eseguisca i suoi moti in un tempo indivisibile ed uno spazio divisibile. Suppongasi, per esempio, uno spazio di quattro diti traversi di larghezza; il corpo che si move lo percorrerà in due momenti indivisibili; date a quello spazio soltanto la larghezza di tre diti traversi, il corpo metterà un momento e mezzo a percorrerlo. Il tempo adunque è parimenti divisibile. — Se il corpo mosso percorre uno spazio divisibile in un tempo indivisibile, allora vi sarà qualche cosa che riposerà senza causa. Ma senza causa non vi è nulla che resti in riposo. Ammettiamo una altezza di dieci tese; una palla di piombo che si lasci cadere la percorre in un dato tempo: ma aggiungiamo un' altra tesa a quella altezza: e lasciamovi pur cadere la palla; giunta

essa all' undecima tesa, o si fermerà, o continuerà la sua caduta. Se si ferma, essendo un corpo pesante, il cui moto non incontra ostacoli, rimarrà in riposo senza ragion sufficiente, e ciò è assurdo; se percorre le undici tese in un tempo indivisibile, essa pone a percorrer l' undecima il decimo del tempo che mise a superare le precedenti: onde ne segue che quest' ultimo spazio di tempo non era indivisibile, ma componevasi realmente di dieci parti. — Se un corpo in moto supera uno spazio divisibile in un tempo indivisibile, debbe necessariamente trovarsi al momento istesso in tutte le parti dello spazio: ma allora vi è riposo e non moto nello spazio; e ciò pure è assurdo. Nulla può percorrere uno spazio divisibile in un tempo indivisibile, perchè, se ciò fosse, la stessa cosa sarebbe nel tempo stesso calda e fredda, chiara ed oscura. Supponiamo uno spazio di due tese, una delle quali sia riscaldata e l' altra fredda: la cosa, che porrà un tempo indivisibile a percorrere quello spazio, sarà calda nella tesa calda, e

fredda nella fredda; ma siccome il tempo che mette a correre lo spazio è indivisibile, sarà simultaneamente calda e fredda: locchè implica contraddizione. — Se il moto potesse farsi in uno spazio finito durante un tempo infinito, una cosa percorrerebbe in un momento non già uno spazio determinato, ma lo spazio in generale. — Poichè dunque non si può dimostrare la realità obbiettiva del moto, sia che credansi divisibili all' infinito tutte le cose, sia che suppongansi tutte divisibili soltanto sino a certo segno, sia finalmente che si ammetta la divisibilità finita nell' una ed infinita nell' altra, bisogna astenersi di pronunciare una opinione, perchè le due proposizioni, che il moto esiste, e che non esiste, hanno una eguale evidenza.

Le indagini scettiche sul moto resero sospetta anche l' idea del tempo; dovettero quindi condurre alla critica dell' uso che se ne faceva, e delle opinioni dichiarate sulla questione se il tempo sia eterno, o se abbia cominciato. Alcuni dommatici aveano detto che il tempo è

la differenza del moto del mondo, altri che è il moto stesso dell' universo. Ma definito nell' uno e nell' altro modo, il tempo realmente non esiste. 1.° Se la differenza del moto ed il moto non hanno nulla di comune con le cose che si movono, il tempo, separato dal mondo che si move, non è parimenti nulla; anzi il mondo, sotto un certo rapporto, diventa egli stesso il tempo; e ciò è assurdo. 2.° Se si capisce che il moto del mondo possa rimaner sospeso per qualche tempo, il tempo non potrebb' essere quel moto. 3.° Ogni moto accade nel tempo, e quel del mondo non può eccettuarsi da questa regola; ma il tempo non è nel tempo: altrimenti si troverebbe o in se medesimo, o in altra cosa, o in più altre cose; in se medesimo non può essere, poichè allora converrebbe che uno e due fossero la stessa cosa: nè in altra cosa può essere, perchè una cosa attuale non trovasi in un tempo non attuale, e una cosa non presente non può trovarsi in un tempo presente: dunque è impossibile che il moto del

mondo sia il tempo. 4.° Come vi è moto nel tempo, così vi è riposo; ma nessuno dirà che il riposo sia il tempo: dunque il tempo e il moto non puonno essere identici. 5.° Il moto del mondo è sempre lo stesso, e ciò non può dirsi del tempo, che chiamasi eguale o ineguale, e che in quest' ultimo caso, può offerire una ineguaglianza più o meno sensibile. Dunque il moto del mondo ed il tempo differiscono l' un dall' altro. 6.° Coloro che negano il moto del mondo ed ammettono quel della terra, come Aristarco il matematico (1), non accettano questa spiegazione del tempo. Coloro che passaron la vita in oscure e sotterranee fosse, o che son ciechi sin dalla nascita, non hanno idea veruna del moto del mondo; ma siccome possono sedere, moversi, e stare in piedi, così hanno una idea del tempo nel quale fanno que-

(1) Egli era di Samo e fioriva verso la cenquindicesima olimpiade. Assai lo stimaron gli antichi per il vasto suo sapere astronomico; scienza nella quale fece varie scoperte. Clente l' accusò di avere osato sostenere che la terra fa un moto.

sti tre atti, ed anche di maggior tempo, secondo che ne fanno uno, due, o tre; per conseguenza se può concepirsi il tempo senza avere la menoma idea del moto degli astri, il tempo e il moto degli astri sono due cose diverse.

Il tempo è da Aristotele definito numero di ciò che precede e che succede nel moto. Se questa spiegazione fosse vera, le cose in istato di riposo non si avrebbero a trovare nel tempo: ovvero, se ciò che non si move trovasi anche nel tempo, e che il tempo sia ciò che precede e che succede nel moto, tutto ciò che si trova nel tempo sarà simultaneamente in riposo ed in moto: proposizione del tutto contraddittoria. Quindi il fisico Stratone, allontanandosi dalla idea di Aristotele, pretendeva che il tempo fosse la misura del moto e del riposo. Ma anche contro questa spiegazione si alzano molti dubbi. La misura del moto e del riposo è nel tempo e non costituisce il tempo; onde, secondo Stratone, il tempo sarebbe nel tempo, e ciò implica contraddizione. E

se il tempo serve a misurare il riposo ed il moto, perchè li segue esattamente, essi non meno seguono lui, cosicchè esso sarà misura loro, ed essi di lui. Oltr' a ciò è assai difficile intendere il tempo, laddove agevolmente si intende il riposo ed il moto. Dunque il derivare una cosa facile a intendersi da un' altra, quasi incomprensibile, non sta in natura.

Sesto racconta che Democrito ed Epicuro consideravano il tempo come immagine del giorno e della notte. Per capire questa definizione convien richiamarsi alla mente la teoria dei due filosofi relativa alla origine delle cose poste fuori di noi. Credevano essi che tali immagini derivino realmente dagli oggetti, che attraversino lo spazio, penetrino i sensi e producano in noi le idee. Probabilmente da questo principio deducevano essere il tempo l' immagine del giorno e della notte. Ma si può provare che non esiste nè il giorno nè la notte, che il tempo quindi non ne è l' immagine, e che non ha esso stesso una esistenza

reale. Ecco le prove: 1.° Il giorno si compone di dodici ore: quando la prima comincia le undici altre non esistono ancora: dunque non esiste ancora il giorno; così pure quando la seconda ora comincia, la prima è svanita, e le dieci altre ancor non esistono. Se, ciò posto, non vi è giorno, per la stessa ragione non vi è ora: perchè l'ora si compone di molte parti, alcune delle quali più non esistono e le altre non esistono ancora, di sorta che ciò che ne è composto non potrebbe esistere. Ma se non vi ha nè giorno nè notte, il tempo non ne può esser l'immagine. 2.° Può intendersi per giorno uno spazio di dodici ore, ovvero l'aria illuminata dal sole. Dunque gli epicurei ammettono l'uno o l'altro di questi significati, quando dicono essere il tempo l'immagine del giorno, ma non può essere il primo, perchè il giorno, ossia lo spazio di dodici ore è il tempo: sarebbe dunque una sciocchezza il dire che il tempo fosse immagine di se stesso. Ma non può nemmeno essere immagin del giorno

considerato come effetto dell' aria illuminata dal sole, perchè la chiarezza dell'aria accade nel tempo: se dunque il tempo fosse l'immagine dell'aria illuminata, sarebbe e nascerebbe in noi medesimi; proposizione ancor più assurda della precedente. 3.° Se l'universo un dì si distrugge, come crede Epicuro, non vi avrà più nè giorno nè notte, nè immagine che li rappresenti: malgrado ciò sarebbe una assurdità il dire che non vi avrà più nemmeno il tempo.

Ma puossi ancora combattere la realità obbiettiva del tempo in una maniera diretta; cioè: 1.° Se il tempo esiste, o è finito, o infinito. Vuolsi finito? Vi fu un tempo in cui non vi era per anco il tempo, e vi sarà un altro tempo senza tempo; perchè l'essere stato e il dover essere sono differenti rapporti del tempo; sarebbe sciocchezza l'ammettere una o l'altra di queste idee: dunque il tempo non è finito. Vuolsi infinito? Eppure ne è già passata una porzione, e un'altra porzione dee nascere ancora. Ognuna di tai porzioni esiste o no. Se non esiste,

il tempo è finito e noi ricadiamo nelle assurdità precedenti. Se il passato e il futuro esistono, sono tutti due presenti; cosa anch' essa assurda. Dunque il tempo non è nè anche infinito; e se non è nè finito nè infinito, non esiste. 2.° Un composto di cose che non esistono, non può esso pure esistere; ma il tempo si compone di cose che non esistono, perchè il passato non vi è più, e l' avvenire non vi è ancora; dunque il tempo non esiste. 3.° Se il tempo esiste, esso è indivisibile, ovvero divisibile; non è indivisibile, perchè si divide in passato, presente, e futuro; non è divisibile, perchè ogni cosa divisibile lascia misurar le sue parti, come della tesa si misurano i piedi, de' piedi i pollici, ec.: dunque del tempo dovrebbero misurarsi le parti; ma ciò non si può fare, perchè se il presente ha a misurare il passato bisognerebbe che fosse in lui, e se fosse nel passato cesserebbe d' esser presente, e sarebbe esso il passato; se vuolsi misurar l' avvenire col presente, questo sarebbe nell' avvenire, e l' avvenire più non sa-

rebbe il presente. Dunque il tempo attuale non può servir di misura agli altri; e se il tempo non è divisibile nè indivisibile, non esiste. 4.° Il tempo si divide in passato, presente, ed avvenire. Di queste tre divisioni la prima non esiste più, e l'ultima non esiste ancora; ve n'ha dunque una sola, cioè il tempo presente. Ma esso o è divisibile, o no. Non può essere indivisibile, perchè in tal caso, come osservò Timone, nulla potrebbe nè cominciar nè finire, ec.; ed esso medesimo, supponendolo indivisibile, non ha un principio che lo unisca al passato, non un fine che lo congiunga all'avvenire, perchè ciò che ha un principio ed un fine non è indivisibile. Ma se non ha nè principio nè fine, non ha neppur mezzo, perocchè il mezzo è una idea relativa alle due precedenti. Non avendo nè principio, nè fine, nè mezzo, non esiste. Ammettendo poi la sua divisibilità, si suppone che possa dividersi o in tempi che sono, o in tempi che non sono. Nell' ultimo caso cessa di esser tempo; nel primo, ei non è più il tempo

attuale, ma una parte sarà il passato, ed una l' avvenire; dunque non vi sarà il presente, giacchè più non esiste il passato, e ancor non esiste il futuro. 5.° Quando si dice che il presente è la fine del passato e il principio dell' avvenire, e che si compone un tempo con due tempi che non esistono, non solamente si distrugge l' idea di questo tempo unico, ma quella puranche di ogni tempo qualunque: perchè se il presente è il fine del passato, e che la fine del passato si trovi insieme al passato ch' essa termina, non è più essa il presente, atteso che è la fin del passato. Così pure il presente non è principio dell' avvenire, perchè se questo non ha ancor principiato, nemmeno il presente può aver principio; dunque vi ha contraddizione da tutti i lati. 6.° Se il tempo è qualche cosa, si può dire ch' esso abbia cominciato o no, che finirà o no. Si può dire che ha cominciato e che finirà, perchè vi è un tempo presente, un passato, ed un avvenire. Ma se gli si accordano codesti attributi, com' è possibile capire

donde venga qualche cosa, e in che si risolva? E diffatto, il passato non è più, e l'avvenire non è ancora: da ciò che non è non può provenir nulla, e nulla può risolversi in ciò che non è; dunque il tempo non esiste. 7.° Il precedente argomento puossi ampliar come segue: se il tempo esiste, o ha principiato o no; o qualche cosa provien da lui, e qualche cosa non ne proviene; se ha principiato, siccome tutto ciò che esiste comincia nel tempo, così anch'esso dovette principiare in se medesimo: e allora qualche cosa avrebbe avuto principio avanti di esistere: locchè è assurdo, poichè esisterebbe e non esisterebbe tutto in una volta. Non può parimenti aver principiato in un altro, perocchè il presente non può provenir dal passato, nè l'avvenir dal presente; per la ragione che se il tempo cominciasse in un altro, bisognerebbe assolutamente che ciascuno lasciasse il proprio suo luogo per prender quello degli altri; di maniera che, venendo l'avvenire dal presente, sarebbe presente e non avvenire, e così pure

nascendo il presente dal passato, sarebbe passato esso pure. Lo stesso rapporto accaderebbe in senso inverso se il passato provenisse dal presente, e il presente dall' avvenire. Se dunque il tempo non principia in se stesso, nè in un altro, esso non ha principio. Tuttavia, se non ha principio, vi debb' essere un solo tempo presente, ed è impossibile che vi sia tempo passato nè cose passate, nè tempo futuro nè cose future. Adottare siffatta proposizione sarebbe lo stesso che sostenere una assurdità. Non si può nemmeno provare che qualche cosa provenga dal tempo, e qualche cosa no; perchè veggonsi contro quest' asserzione riunirsi gli argomenti, che combattono ciascuna delle precedenti. Si finisce dunque in ultima risultanza a conchiudere che il tempo è assolutamente nulla.

La questione intorno alla essenza del tempo fa nascer dubbio anche sulla realità obbiettiva della sua esistenza. Alcuni dommatici dissero che il tempo è materiale, altri il contrario, e questi lo consideravano sia come un oggetto reale ma

solamente astratto, sia come un semplice accidente. Eraclito, ed Enesidemo dopo lui, lo credevano materiale, perchè non differisce da ciò che esiste, nè dai corpi elementari. Quindi Enesidemo faceva osservare che vi hanno sei parti del discorso, corrispondenti alle sei specie di oggetti, ma che le parole tempo ed unità si applicano soltanto alla sostanza che è materiale. La grandezza de' tempi e de' numeri è variata all' infinito. Al contrario il presente significa il tempo; e l' unità significa l' essenza. I giorni, i mesi e gli anni non sono che moltipliche della unità. Gli stoici sostenevano l'immaterialità del tempo, nel quale non altro conoscevano che una semplice astrazione. Epicuro, giusta i commentarj di Demetrio di Lacedemonia, lo risguardava come un accidente degli accidenti (giorno, notte, ora, affezione, impassibilità, moto, riposo). Ho già fatto conoscere le definizioni di Stratone e quella di Aristotele, che Sesto dice essere quella stessa di Platone. Alla opinione di Eraclito, cioè alla corporalità del tempo,

si possono fare le seguenti obbiezioni. Ogni corpo, tanto in quiete che in moto, si move o riposa nel tempo; ma non può supporsi che un corpo riposi o si mova in un altro corpo; dunque il tempo non è un corpo. Eraclito pure diceva, che tutto ciò che è corpo esiste nel tempo. Altronde Eraclito pretendeva secondo Enesidemo, che ciò che esiste è l'aria. Ora, il tempo non è meno essenzialmente diverso dall'aria, di quel che lo sieno l'acqua, il fuoco e la terra, cui nessuno per certo darà il nome di tempo. Non più solido è il raziocinio degli stoici; in fatto, supporre che il tempo sia una astrazione, è lo stesso che contraddire il principio che non vi può essere cosa la più generale di tutte e suprema, perchè questa non potrebb' essere nè materiale nè immateriale, nè l'uno e l'altro in una volta: perocchè se tal cosa fosse materiale, bisognerebbe che lo fossero parimenti tutte quelle che da lei dipendono, e nessuna potess' essere immateriale; se fosse immateriale converrebbe del pari che il fos-

sero tutte quelle d'ordine inferiore, e nessuna potess'essere materiale: se infine fosse insiememente materiale e immateriale, tutte le altre cose participerebbero della stessa natura, e nessuna potrebb' essere o del tutto materiale, o del tutto immateriale. Ma siffatta cosa suprema non è materiale, e non è immateriale, nè ha queste due qualità congiuntivamente, dunque è nulla. Anche l'opinione di Epicuro soffre varie obbiezioni, che possono ridursi alle seguenti. Le cose costituite in una qualsivoglia maniera sono forse del numero di quelle che cadono sotto i sensi. Ma gli accidenti delle sostanze essendo la cosa stessa che le sostanze, non può supporsi che ne vadano distinti, o che esistano a parte. Diffatto non vi è resistenza fuor del corpo che resiste, non moto fuor di quel che si move, non quiete fuori di ciò che sta immobile. Quando adunque Epicuro vuol che si credano i corpi composti di estensione, di figura, di resistenza, e di gravità, esige eziandio che si suppongano formati di cose che non

sono corpi; perchè se l' estensione non può esistere senza il soggetto, del quale è un attributo, se non vi ha figura senza oggetto, nè resistenza senza il corpo resistente, come si arriverà a capire che un nulla formato da un accoppiamento di altri nulla sia un corpo? Per conseguenza se l' idea della obbiettività del tempo esige necessariamente gli accidenti, se l' esistenza degli accidenti suppone però un accidente come sostanza, e se nessun accidente, malgrado ciò, è una sostanza, allora il tempo non può esistere realmente; e notisi che ciò, di che il tempo dovrebb' essere un accidente, è di tal natura da non poterne capire la realità, come sono il giorno, la notte, l' ora, il moto, la quiete, l' affezione, l' impassibilità, siccome è stato mostrato di sopra. Supponiamo ancora che si ammetta l' esistenza reale del giorno, della notte, e dell' ora: queste cose sarebbero esse medesime nel tempo; ma Epicuro vuole che il tempo ne sia un accidente: dunque sarebbe un accidente di se medesimo. La conchiusione di tutti questi

argomenti si è che non puossi decider nulla intorno alla realità o non realità obbiettiva del tempo.

Di tutti gli oggetti che intimamente si annettono alla idea obbiettiva del tempo, nessuno è più degno di osservazione del numero, perchè qualunque misura del tempo lo suppone e ne abbisogna. L'uso che fecero dei numeri i pitagorici, considerandoli come principj ed elementi dell'universo, ne rendeva ancor più importante l'idea agli occhi de' scettici. Quindi Sesto pon cura a sviluppar chiaramente la dottrina de' discepoli di Pitagora relativa agli elementi delle cose. I pitagorici, dic'egli, paragonano un naturalista ad un gramatico; in quella guisa che questo studiasi di conoscere il meccanismo delle lingue, a separar la favella in parti del discorso, ed a ridurre quelle parti in lettere ed in sillabe, così il fisico debbe cercar gli elementi primordiali dell'universo. Sarebbe affatto contrario alla fisica il voler trovare ne' fenomeni i primi principj del mondo; perocchè ciò che si vede debb'essere composto

di qualche cosa che non si vede. Ma ciò che di qualche cosa è composto non forma un primo principio, poichè meritano questo nome quelle cose soltanto che entrano nella sua composizione; per conseguenza ciò che costituisce i fenomeni, ossia ciò che non si vede, ne è il principio. I pitagorici dunque ammettevano i principj astratti, ma in senso diverso dall' ordinario, perchè coloro che volevano che gli atomi, le parti similari, le molecole, o in generale i corpi astratti, sieno gli elementi di tutte le cose, avean ragione in quanto al non riguardare i fenomeni del mondo come suoi elementi, ma si ingannavano supponendo che fossero corpi. E diffatto gli elementi dell' universo deggiono preesistere ai corpi nella qualità loro di elementi, e perciò appunto essere immateriali. Suppongansi pure gli atomi eterni, ma materiali, il principio dell' universo continua nondimeno a mancare. Dall' altra parte non bastano i principj immateriali a spiegare l' esistenza del mondo. Immateriali son anche le idee di Platone esi-

stenti prima de' corpi; tutto ciò che ha principio e fine deriva da esse; ma non per ciò costituiscono i principj primordiali delle cose, perchè ogni idea è una unità, e due, tre, o quattro provengono dall' unione di essa con una o più altre. Prima adunque delle idee vi ha qualche cosa, e questa è il numero. Oltr' a ciò si concepiscono altresì le figure solide prima de' corpi, essendo anch' esse di natura immateriale; ma nemmeno esse formano i primi principj delle cose. Certo è che ciascuna è composta di superficie, le quali sono esse pure formate di linee, l' idea delle quali preesiste: queste linee suppongono l' idea de' numeri, attesochè il triangolo risulta da tre linee, il quadrato da quattro, ec.; anzi non puossi concepir la linea senza un numero di punti successivi gli uni agli altri. Tutti i numeri si riducono all' unità, perchè il numero due è duale, ec. Sembra quindi che Pitagora sia stato in tal modo condotto a dire che l' unità è il principio di tutte le cose, perchè appunto col parteciparne ogni cosa diventa una cosa.

Ma quando l'unità si congiunge a se stessa, secondo una idea di eterogeneità, allora produce il duale indeterminato, perocchè di tutte le grandezze determinate e calcolabili, nessuna è lo stesso duale, ma non può concepirsi come duale se non quando essa abbia preso parte a quel duale indeterminato. Vi ha dunque due principj delle cose, cioè l' unità che fa concepire tutte le unità calcolabili, e il duale indeterminato, o la pluralità, la diversità, che fa concepire tutti i duali determinati.

Provavano i pitagorici anche in altra maniera la verità dei principj dell' universo, che essi prescelsero. Le cose esistenti sono concepite le une secondo la differenza loro, le altre secondo l' opposizion loro, ed altre ancora secondo i loro rapporti. Nel primo senso si comprendono le cose assolute e limitate per se medesime, come l' uomo, il cavallo, la pianta; nel secondo, le cose che sono in antagonismo le une con l' altre, come il bene ed il male, il giusto e l'ingiusto, il moto e la quiete; finalmente nel terzo

quelle che sono intelligibili soltanto allora che si paragonano ad altre, come il destro e il sinistro, l'alto e il basso, il doppio e la metà. Le cose opposte distinguonsi dalle relative, perchè nelle prime la cessazione di una dà origine all'altra, come pure l'interruzione del moto produce il riposo; laddove le cose relative esistono sempre simultaneamente, e sono costantemente distrutte insieme. Le opposte non hanno parimenti un termine medio come le relative. Non vi ha termine medio tra l'essere e il morire, ma ve n'ha uno tra l'esser più grande e l'esser più piccolo. Essendovi pertanto tre sorta di idee generiche delle cose, le assolute, le opposte, e le relative, ve n'ha pur ad esser altre di un genere superiore, di cui costituiscono esse altrettante specie; e distruggendo codeste idee generiche superiori, si distruggono anche le specie loro, le quali invece si potrebbe rifiutar di ammettere senza crollar l'esistenza delle altre. I pitagorici riguardavano l'unità come l'idea generica delle cose assolute; perchè l'unità essendo

assoluta per se medesima, le cose concrete sono pure assolute per se medesime. L'egualità e l'inegualità sono l'idea generica delle cose opposte: diffatto a motivo di questa idea si oppongono le cose tra loro. Quindi si concepisce la quiete pel rapporto all'idea di egualità, che non ammette nè un più nè un meno, e il moto pel rapporto a quella di inegualità che all'incontro ammette un più ed un meno. Le cose relative hanno per idea generica la sovrabbondanza, e la scarsezza: perocchè grande e più grande, molto e assai più, alto e più alto si concepiscono pel rapporto alla idea di sovrabbondanza; e piccolo e piccolino, poco e meno, basso e più basso concepisconsi parimenti rapporto a quella di scarsità. Ma dappoi che le cose assolute, opposte, e relative si rapportano come specie alle idee generiche, nasce un'altra questione, quella cioè di sapere se cotali idee generiche non riferiscansi egualmente ad altre. Si riferisce l'egualità all'unità, perchè l'unità sola è eguale a se medesima. La sovrabbondanza e la scarsezza

esprimono l'inegualità, perocchè si chiamano ineguali le cose, una delle quali supera, e l'altra è superata. Ma la sovrabbondanza e la scarsezza prendono radice dal canto loro nell'idea del duale indeterminato: perchè la prima sovrabbondanza e la prima scarsità esistono in due cose, quella che supera, e quella che è superata. Quindi i primi principj di tutte le cose sono dunque l'unità primitiva ed il duale indeterminato, donde provengono l'unità determinata, e la pluralità delle grandezze calcolabili. I pitagorici dicevano essere l'unità il principio attivo, e il duale indeterminato il principio passivo. Nondimeno parecchi filosofi della setta loro facean discendere il mondo fisico, non già da questo doppio principio, ma da un punto unico. E in fatto la linea risulta da un punto prolungato, e la superficie da una linea stata ampliata; il moto in profondità della superficie produce il corpo, perchè tre dimensioni occupano uno spazio.

Dopo avere in tal modo spiegata la dottrina pitagorica degli elementi numerici

delle cose, Sesto passa alla critica scettica della idea del numero, di cui questo celebre sistema accresce di molto l'importanza relativamente alla filosofia. Tra tutte le cose calcolabili atte a colpire i sensi, nessuna forma una unità assoluta: e concepisconsi tutte per la partecipazion loro alla unità primordiale; quindi dicesi un animale, una vipera, una pianta. Ma ne segue che se l'animale conosciuto dai sensi è uno, la pianta che non cade sotto i sensi (come animale) non sarà uno; tuttavia tanto si dà il nome di uno a ciò che non è animale, come la pianta, quanto a ciò che non è pianta come l'animale; quindi ciascheduna delle cose calcolabili non è una. Più, ciò per cui si concepisce ogni cosa come una cosa, è uno e più: uno, in una maniera assoluta (quanto alla forma), e più, pei caratteri compresi in lui (quanto al suo contenuto). Ma questa pluralità non si osserva nelle cose calcolabili: perchè se vi fosse pluralità di animali, non vi sarebbe pluralità di piante, laddove all'incontro se vi fosse pluralità di piante,

non vi sarebbe pluralità d'animali; eppure accordasi la pluralità alle piante, agli animali, e ad una quantità d'altre cose. La pluralità dunque che si vede nelle cose calcolabili non è verace, e la sola che ha questo carattere è quella, rapporto alla quale si concepisce la pluralità delle cose sensibili. Ma ragionando in tal modo, egli è lo stesso come se i pitagorici dicessero: di tutti gli uomini presi isolatamente nessuno è uomo, e non si può dar questo nome ad altri che a colui, rispetto al quale si concepisce che ciascuno isolatamente è uomo, e che vi ha moltitudine d'uomini. Ora quest'uomo, in genere, è un animale dotato di ragione e soggetto alla morte; dunque nè Socrate, nè Platone, nè verun altro individuo della specie è un uomo: perchè se Socrate, come Socrate, è un uomo, non lo è Platone, e se lo è Platone nol sarà Socrate; eppure si dà il nome d'uomo a Socrate, a Platone, e ad ogni individuo della specie. In conseguenza ogni uomo isolato non sarebbe un uomo reale, e non potrebbesi concepir un

uomo rispetto a lui, poi che nemmeno un solo sarebb' uomo realmente. È dunque una goffagine il dire che nessuna cosa calcolabile sia per se medesima una unità. Siccome Sesto identifica quasi interamente il sistema delle idee di Platone col pitagorismo, così conviene applicare alla dottrina di questo il dubbio che nasce intorno quella dell' altro. L' idea generica d' uomo non può simultaneamente concepirsi con l' uomo concrêto, perchè in tal caso sarebbe concreta essa pure; ma l' uomo generalmente, non è nemmen esso unico, altrimenti non potrebbonsi concepire individui provenienti dalla partecipazione che avessero avuta con lui; insomma l' uomo, generalmente parlando, non è contenuto negli uomini considerati isolatamente. Aggiungiamo anche i seguenti argomenti, che rendono del tutto problematica la realità obbiettiva della idea del numero. Qualunque cognizione che l' uomo ha, l' acquistò per via de' sensi o della intelligenza; ma il numero non cade sotto i sensi; nascono dunque due questioni che bisogna

schiarire: La memoria può essa produrre l'idea del numero in via di addizione, o di composizione? E come nasce, che due cose isolate, le quali rappresentate separatamente allo spirito non possono dare l'idea del duale, si convertano sinteticamente nel duale? Prima della sintesi ciascuna delle due era una: dunque ciascuna dee rimaner una dopo la sintesi: infatto se vuolsi che un'altra cosa diversa di ciò che erano esse, cioè il duale, vi si congiunga, allora l'unione di quelle due cose ne produrrebbe quattro: perocchè se per la sintesi ciascuna si accompagna al duale, siccome questo duale contien anche la unità, così la combinazione dell'una, dell'altra e del duale, produrrà quattro cose, cioè le due unità di cui si opera la sintesi, e il duale che contien l'unità, il qual vi si aggiunge. Se ai numeri, che per la loro sintesi formano dieci si aggiunge ancora la diecina per se medesima, contenendo questa nove, otto, sette, e gli altri numeri inferiori, il numero dieci si comporrà di una quantità di numeri de-

terminati all' infinito. Platone aveva anche argomentato in altro modo: Se l'unità si divide ne risulta due; non è dunque possibile che due provengano dalla combinazione delle unità, perchè in questo caso una causa si oppone all' altra. Se due nascono dalla divisione dell' unità, come si può capire che lo stesso numero due provenga dalla addizione di unità? Finalmente si può fare anche il seguente raziocinio contro la realità obbiettiva dei numeri: Se il numero è qualche cosa, quando si aggiunge uno a uno, o si accresce qualche cosa alle unità che si riuniscono, ovvero qualche cosa se ne sottrae, o in fine nè si aggiunge nulla, nè nulla si toglie; ma in questo ultimo caso l' addizione di uno ad uno non produrrà nulla; e se l' addizione sottrae qualche cosa, una unità trovasi diminuita, e mai non si avrà due per risultato; finalmente se l' addizione aggiugne qualche cosa, per esempio due, allora ciò che debb' essere due sarà quattro; e questa è una assurdità manifesta. Dunque il numero non ha realità obbiettiva.

L'ultimo dubbio esposto da Sesto contro i fisici dommatici concerne la realità obbiettiva delle idee di principio e di annichilamento, ed estendesi anche alle opinioni regnanti sulla origine del mondo. Facevano i fisici provenir tutto o da una cosa sola, o da più cose. Quelli che derivavano tutto da una cosa unica, la credevano o priva o fornita di qualità, e in quest' ultimo caso ell'era l'aria, l'acqua, la terra o il fuoco. Quelli che supponevano l'esistenza di molti principj, li credevano o calcolabili, o incalcolabili, o infiniti. Ammettevano i primi due, quattro, o cinque, o sei elementi: gli altri dicevano che l'elemento infinito o è della natura stessa de' fenomeni, o di diversa; e pensavano allora gli uni, che esso può subir cangiamenti, e gli altri che è invariabile. Gli stoici facean venire il mondo da un elemento primordiale senza qualità: perchè, secondo l'opinion loro, la materia principio di tutte le cose, non ha qualità; ma è atta a modificarsi, e i cangiamenti, ch'essa prova, producono i quat-

tro elementi fuoco ed aria, acqua e terra. Talete, Anassimandro, ed Ippasio derivavano l'universo da un elemento unico, ma fornito di qualità. Il principio primordiale di Ippasio era il fuoco; e alcuni autori pretendono che Eraclito di Efeso avesse la stessa opinione; Talete voleva che tutto provenisse dall'acqua; Xenofane, come asseriscono varj scrittori, trovava nella terra l'elemento primitivo. Tra quelli che ammettevano un limitato numero di elementi, Omero, e, secondo alcuni, Xenofane, ne contavano due, cioè la terra e l'acqua; Empedocle, quattro; Ocello da Lucania ed Aristotele, cinque. In fatto questi due ultimi filosofi, oltre i quattro elementi conosciuti, supponevano ancora una quinta materia corporea, che si move circolarmente, e da cui provengono i corpi celesti. Se ai quattro principj dell'universo ammessi da Empedocle, e costituenti la materia, aggiungonsi anche le forze attive, che secondo lui danno la forma ai fenomeni, si troverà che quel fisico ammetteva sei principj delle cose. Anas-

sagora, Democrito, ed Epicuro attribuivano il mondo ad una quantità incalcolabile di elementi. La materia prima di Anassagora è omogenea co' fenomeni da lei prodotti. Gli atomi di Democrito e di Epicuro sono eterogenei ed invariabili. Finalmente Eraclito da Ponto ed Asclepiade credevano ad elementi, ma variabili. Codesta varietà d' opinioni, relative al principio ed al fine delle cose, è già una prova della molta incertezza di quelle due idee, e debbe indurci ad esaminarle più da vicino, ancorchè da quanto si è finora esposto appaja che sono problematiche.

L' obbiettività delle idee di principio e di fine, dipende da quella di più altre idee, che vedemmo andar soggetta a molti dubbj, che naturalmente sono ad essa pure applicabili. Il cominciare e il finir delle cose accade nel tempo, e noi provammo che il tempo non ha realità; dunque nessuna cosa può cominciare e finire. Si è anche mostrato che il moto è illusorio; ma il cominciare e il finire son moti; dunque niente

principia e finisce. Non può una cosa cominciare e finire, se non esiste un ente attivo ed un passivo; ma niente vi ha di attivo e di passivo: dunque niente comincia nè finisce. Se qualche cosa ha da nascere e da perire conviene che un' altra cosa riceva un' addizione o provi una riduzione, ovvero che una cosa si converta in un' altra; ma si è provato che non vi ha nè incremento, nè decremento, nè cangiamento; dunque nulla nasce e nulla perisce. Ciò che nasce o che perisce deve toccar la cosa da cui proviene, e quella in cui si converte; ma non vi è contatto reale: dunque nessuna cosa può cominciar nè finire. Ciò che nasce o esisteva prima o ancora non esisteva; ma ciò che non è non diventa nulla, perchè niente può derivar da niente, e ciò che già era non nasce più; e non potendosi supporre un terzo caso convien conchiudere che niente cominci. Trà i fenomeni, alcuni nascon da un altro per via di cangiamento, ed alcuni da più altri per via di combinazione. Il primo caso av-

viene quando l'essenza della cosa riman qual era, e non fa che ricevere una qualità di un'altra cosa; onde l'umido rimane qual è, quanto alla sua essenza, ma divien mosto, vino, e aceto. Il secondo caso quello è, per esempio, di una catena che risulta dell'unione di molti anelli, o di una casa che vien prodotta da un ammasso di pietre e d'altri materiali. Ma se fra gli oggetti astratti uno ve n'ha che cominci, dee necessariamente provenire, o da ciò che esiste, o da ciò che non esiste. Nessun oggetto vi ha che possa dovere l'origin sua a ciò che non esiste perchè convien per lo meno che ciò che produce abbia una essenza e sia suscettibile di un moto; ma parimenti nessun oggetto può provenire da ciò che esiste: perocchè allora o esso è prodotto da una sola cosa o da più; da una sola nò, altrimenti questa o ne sarebbe accresciuta, o diminuita, o resterebbe qual era. Ora una cosa che è una ed identica non può subire nè aumento nè sottrazione, essendo impossibile che aumenti o che scemi per

se medesima; perchè se diventasse più grande, siccome fuor di lei non vi ha nulla, così il suo aumento apparterrebbe a qualche cosa che non esiste; se si rendesse più piccola, non essendovi nulla fuor di lei, qualche cosa potrebbe annientarsi, e ridursi a ciò che è nulla; ne segue dunque che una cosa non può derivar da un'altra nè per aumento nè per sottrazione; ma nemmeno la cosa che resta qual è può produrne un' altra: perchè se ciò fosse, quel che resta subirebbe un cangiamento o nol subirebbe: ma essendo ogni produzione un cangiamento, è impossibile ch' essa derivi da una cosa, che resta qual era, senza cangiare. Se questa cosa che resta qual era subisse un cangiamento per produrne un' altra, questa risulterebbe o dall' essersi la cosa cangiata in se stessa, o dall' essersi cangiata in altra cosa; ora se si cangiasse in se stessa, resterebbe necessariamente qual era, e non sarebbe prodotto nulla: se si cangiasse in altra cosa, ciò che ne sarebbe cangiato e prodotto si torrebbe dalla sua propria sostanza, o la

conserverebbe, e in tanto sarebbe prodotto in quanto acquisterebbe una nuova forma. Se si togliesse dalla sua propria sostanza, cesserebbe di esistere, e quello che si riduce a nulla non è prodotto; se conservasse la propria sostanza, e soltanto si producesse prendendo un' altra qualità, allora rinascono i medesimi dubbj. La nuova forma sarebbe causa che la prima serbasse o non serbasse la sua qualità; ma di questi due effetti nessuno accade, perchè realmente non si dà nessuna cosa passiva: per conseguenza ciò che è prodotto non deriva da una cosa unica. Nè all' incontro proviene da più: imperocchè l' unione di due cose non ne produce una terza, poi che restano le due, e quella di tre cose non dà origine ad una quarta, perchè le tre rimangono. Se dunque la cosa prodotta non proviene nè da una sola nè da più cose, e parimenti non può provenir dal nulla, si dee conchiudere che nulla si produce, e nulla si distrugge, nulla principia e nulla finisce.

I dommatici, che ammettevano la rea-

lità obbiettiva del principio e del fine senza poter confutare tutti questi argomenti dei scettici, ricorrevano alla evidenza della intuizione immediata. L'acqua, che era calda e non fredda, si raffredda: il bronzo, che non era statua, lo diventa: l'uovo contiene la possibilità d'un pulcino, ma non contien realmente il pulcino; per conseguenza ciò che esiste può cominciare e nascere da ciò che non esiste: e quì vi ha evidenza immediata. Ma Sesto valendosi de' premessi argomenti prova che i dommatici sono in errore. L'acqua calda, che non è fredda, non diventa calda, perchè lo è già, nè fredda, perchè non l'è: ma, salvo l'essere e il non essere, non esiste nulla: dunque non si dà principio nell'acqua; così il bronzo non diventa bronzo, poi che è tale, nè statua se tal non è. Nello stesso caso trovansi tutte le altre cose, quanto alla possibilità di acquistare la realità. Ciò che è divenuto reale contiene alcun chè di più di ciò che è soltanto possibile, o non contiene nulla di più. Se non contiene nulla di più, non di-

venta reale per la ragione appunto che è soltanto possibile; se contiene alcun chè di più, questo chè proviene dal nulla, e ciò non puossi ammettere. L'esempio citato di una donna incinta che partorisce, e di un'erba che somministra un succo, non fanno veruna prova allo scettico, dice Sesto; attesochè il bambino non principia, perchè è venuto al mondo, e non fa che uscir dalle tenebre e presentarsi alla luce; lo stesso dicasi del succo, che già trovavasi nella pianta, e che uscendone cangia soltanto di luogo. Quando un uomo passa da un sito oscuro ad uno illuminato, noi non diciamo ch'ei nasce, ma bensì che cangia di luogo: questo è il caso del bambino che viene al mondo; per conseguenza, niente principia. Per la stessa ragione niente finisce, perchè finire è diventare ciò che non è, ovvero ciò che è; ma ciò che non è non finisce, perchè ciò che finisce diventa ciò che non è, e ciò che non è non può perdere una esistenza che non ha; ma non finisce nemmeno ciò che è: perchè o

cessa di essere, o resta quel che è, o non resta quel che è; se rimane quel che è, allora è e non è al tempo stesso, finisce e non finisce; se non resta quel che è, cessa di esistere, e allora non è già quel che è, ma quel che non è, che cessa di esistere: cosa inammissibile e che implica contraddizione. Soggiunge Sesto che anche il tempo somministrò a qualche scettico alcuni dubbj sulla realità obbiettiva del principio e del fine. Socrate nel morire, o morì mentre viveva, o mentre abbandonò la vita; non morì mentre viveva per la ragione che era in vita, ed un vivente non è morto; non morì quando fu morto, perchè allora sarebbe morto due volte: dunque Socrate non è morto. Somigliante argomento usò Diodoro Crono. Quando cade un muro, diss'egli, o tutte le pietre si toccano e sono unite insieme, ovvero sono separate le une dalle altre; ora, non accade veruno di quei due casi, dunque il muro non cade. Questo ragionamento modificavasi anche nel seguente modo: Quando una cosa

principia o finisce, ciò accade o nel tempo nel qual essa si trova, o in quello in cui non si trova; il primo caso è impossibile, perchè ciò che attualmente è nè principia nè finisce; ma ciò pur che non è non può avere attributi, nè essere attivo, o passivo, e per conseguenza nè cominciar nè finire.

I dubbj, co' quali la setta pirronistica rovesciò sin da' fondamenti il dommatismo teoretico, non vennero altrimenti risparmiati contro la filosofia morale, generalmente adottata. Gli scettici esaminarono con pari sagacità, esattezza, severità e profondità, le idee degli antichi filosofi intorno ciò che è bene, o male, o indifferente, e intorno il grado di realità che aver potevano codeste opinioni. Discussero la questione se l'uomo possa esser felice, ammettendo l'esistenza del bene e del male, e se abbiasi a credere che la felicità consista nell'allontanare i timori, le cure, e le perturbazioni prodotte dalla ipocrisia, che è la sapienza de' dommatici, ed astenendosi dal decidere sulla natura del bene e del

male; in fine se vi abbia un' arte pratica del vivere, se si possa imparare, e sino a qual punto possa insegnarsi.

La prima cosa di cui si tratta si è il determinare la differenza essenziale degli oggetti, cui la vita e le azioni dell'uomo hanno rapporto. L'antica accademia, i peripatetici, e gli stoici dividevano le cose in buone, cattive, ed intermedie, che chiamavano anche indifferenti. Con maggior precisione si esprimeva Xenocrate dicendo che ciascuna cosa è un bene, o un male, ovvero nè bene nè male. Simile distinzione era ammessa anche dai filosofi antecessori, senza però mostrarne l' esattezza, ma egli allegò le seguenti ragioni, onde provarla: se vi ha qualche cosa che differisca dal bene, dal male, e da ciò che non è bene nè male, convien ch' ella sia o non sia un bene. Se è un bene, la cosa rientra nella prima categoria; se non lo è, è un male, o non è nè bene nè male, e allora la cosa spetta alla seconda o alla terza categoria. Tuttavia, dice Sesto, la distinzione di Xenocrate non lascia di

essere arbitraria; perchè la dimostrazione è una ripetizione, e non le dà un maggior valore di quello che ha. Pareva, a dir vero, che i filosofi si accordassero tutti ad ammettere questa divisione di cose considerate sotto il punto di vista della pratica; ma alcuni la combatterono, sebbene, per confession pure di Sesto, a forza di sofismi. La definizione, dicevano i logici, differisce da un giudizio generale, non già pel contenuto, ma soltanto per le parole; perchè al pari della idea generale si estende a tutte le specie dell' oggetto definito, come quella dell' uomo comprende tutti gli uomini, e se si ammette un carattere falso, entrambe, cioè la definizione e la idea generale diventano false. Per conseguenza quando si dice che *le cose sono beni, o mali, o cose intermedie*, questa definizione, secondo Crisippo, non è diversa dalla proposizione generale seguente, che *tutte le cose sono o beni, o mali, o cose indifferenti*. Ora, la proposizione è falsa, perchè contiene un carattere falso; perocchè se vi si pongono due cose, un

bene ed un male, o un bene ed una cosa indifferente, la proposizione che *tra queste cose vi è un bene* è vera, ma quella che *queste cose son buone* è falsa, giacchè non sono buone entrambe; ma una è un bene e l'altra un male. Così pure la proposizione che *queste cose sono cattive* è falsa, essendovi soltanto un male, ed essendo buona l'altra cosa. La proposizione *queste cose sono indifferenti* è parimenti falsa. Sesto fa osservare che l'obbiezione di Crisippo non è applicabile a Xenocrate, il quale ha scritto cosa in singolare e non in plurale. Alla distinzione ammessa da codesto filosofo opponevasi ancora quest'altro argomento: acciò una divisione sia logicamente buona, convien che i membri si escludano reciprocamente, ed esauriscano l'idea radicale. Ora, le cose che Xenocrate diceva essere beni e mali son quelle che ci risguardano da vicino, al contrario dell'altre, che non sono nè beni nè mali; dunque la sua divisione non si conforma alla sana logica, ma dovrebbe concepirsi in questi termini: o

le cose non ci risguardano da vicino o ci risguardano; e queste possono essere o beni o mali. La divisione di Xenocrate è tanto logicamente viziosa quanto lo è quest' altra: gli uomini sono o Greci, o Persiani, o Indi, o Egizj, ecc.: perchè quì l' idea generica non trovasi esaurita. Ma una obbiezione anche più forte si fece a Xenocrate. La parola *è* si prende in due diversi significati, o per indicare l'esistenza reale, come quando si dice *egli è giorno*, o per esprimere l' esistenza apparente, come quando i matematici dicono: *tra due stelle vi è lo spazio di un' auna*. Ora gli scettici davano quest' ultimo senso alla parola è nella proposizione di Xenocrate. Le cose sono o beni o mali o cose indifferenti: *sono*, dicevan essi, indica soltanto l' esistenza apparente; perocchè sostennero lunghe e vive dispute contro i dommatici relativamente alla obbiettività reale del bene e del male. Ma checchè sia rispetto alla divisione, ammettiamola, ed esaminiamo con Sesto la realità delle idee che contiene.

però ne partecipa. Altri volevano che il bene sia ciò che debbesi bramare per amore di se medesimo, o ciò che contribuisce alla felicità, o ciò che rende la felicità perfetta. E Zenone, Cleante, e Crisippo definivano la felicità, una vita buona.

Gli antichi filosofi avean già disputato assai vivamente intorno a queste definizioni, ma Sesto si limita alle obbiezioni seguenti: 1.° Dicendo che il bene è l' utile, ovvero ciò che si dee bramare per amore di se medesimo, ovvero ciò che contribuisce alla felicità, non definisce il bene, ma soltanto uno de' suoi attributi. Ognun conviene che il bene è utile, che è desiderabile, che rende felice; ma quando si vuol sapere ciò che è utile, ciò che si ha da bramare per amor di se stesso, e ciò che concorre alla felicità, nasce allora un conflitto perpetuo di opinioni; perchè uno dice che è la virtù, un altro pretende che è il piacere, un terzo asserisce che è la privazion del dolore, un quarto vuole che sia altra cosa. Se le definizioni precedenti conte-

nessero il carattere essenziale del vero bene, non si troverebbe tanta discordanza nelle opinioni, la qual prova che la natura del bene è sconosciuta. 2.° Tali definizioni sono viziose, non solo per non contenere il carattere essenziale del bene, ma anche perchè definiscono ciò che non si può definire. Quando una cosa non si conosce, se ne ignorano parimenti le attribuzioni; chi non ha mai visto un cavallo non può formarsene una idea se gli si dice che il cavallo è un animal che nitrisce, perchè quando non si sa cosa è un cavallo, non si sa nemmeno cosa sia il nitrito, che è l'attributo spettante a quell' animale. È quindi un error parimenti il dire a colui che non ha concepito l'idea del bene, che il bene è la cosa desiderabile, e l'utile. Non conoscendo egli il bene per se stesso, ignora ciò che si ha a bramare, ciò che è utile, ciò che rende felice. La stessa critica si applica alla idea generalmente ricevuta del male, ed a quella delle cose indifferenti.

Si chiede se le idee che puonno for-

marsi del bene e del male corrispondano ad oggetti reali. Gli uomini, come Enesidemo fece vedere, riguardano come bene tutto ciò che lor piace, qualunque sia la cosa; ond' è che tanta disparità vi ha ne' giudizj. Convengono tutti che vi è una certa bellezza di forme esteriori, ma se trattasi di decidere della beltà di una donna, non vanno d' accordo, perocchè l' Etiopo fa pregio di una pelle nera e di un naso schiacciato, e il Persiano preferisce il candore del giglio ed il naso aquilino. Sì il volgo che i filosofi credono esistere il bene e il male: che l' uno piace e rallegra, l' altro disgusta e rattrista: ma son divisi rispetto agli oggetti così del bene come del male. Uno è avido di ricchezze, un altro ambizioso di onori, un terzo vive nella voluttà, un quarto si crede infelice se non gode tutti i suoi comodi. Tre specie di beni ammettevano gli accademici ed i peripatetici, quelli dell' anima, quei del corpo, e i beni esteriori. Beni dell' anima sono le virtù: beni del corpo la sanità, l' attività de' sensi, ec.; beni

indipendenti dall' una e dall' altro le ricchezze, una patria, i parenti, i figli, ec. Anche gli stoici contavano, ma differentemente, tre specie di beni: altri son dentro l' anima, altri fuori, ed altri nè dentro nè fuori. Que' filosofi escludevano i beni del corpo, perocchè non li credevano tali. L' anima contiene le virtù e le buone azioni. Beni stranieri all' anima sono quelli di essere probo, filantropo, buon padre, buon figlio, ec. Un bene finalmente che non è nè dentro l' anima nè fuor di lei, è quello di esser onesto con se medesimo, perchè l' uomo probo in questo senso non può essere nè fuori di se medesimo, nè dentro la sua anima; essend' egli composto d' anima e di corpo. Vi ebbero pure altri filosofi, che lungi dall' escludere i beni del corpo dal numero de' beni, li collocarono anzi nel primo rango. Tali eran coloro che ponevano il sommo bene nella voluttà. Un forte esempio della discordia delle opinioni intorno agli oggetti, che sono beni, ci offre la sanità; alcuni la dissero un bene: vollero altri che tal non fosse, e

la posero tra le cose del tutto indifferenti, ovvero tra quelle che lo sono meno delle altre. Il parer loro non ritenne i poeti Simonide e Licimnio dal chiamarla il ben supremo; e la massima parte degli uomini ne fanno pure grandissimo caso: perocchè accordano che la ricchezza e la voluttà sono beni, ma veggono che la salute messa al confronto fa calar la bilancia. Sappiamo da Cantore, che in una adunanza si agitò la questione qual fosse il più pregiabile di tutti i beni, e che soltanto il valore vi venne preferito alla salute. All'incontro gli stoici sostenevano ch' egli era una cosa indifferente. Ma che significa cosa indifferente? Tale può essere, 1.° ciò che non ispira nè desiderio nè avversione, come per esempio il sapere se il numero delle stelle o de' nostri capegli sia pari o dispari; 2.° ciò che noi nè bramiamo nè odiamo più di qualsivoglia altra cosa, come per esempio due pezzi di moneta aventi la stessa bellezza e lo stesso valore, che noi bramiamo del pari, ma non l'uno più dell' altro; 3.° ciò che non contri-

buisce nè alla nostra felicità nè alla nostra sciagura. In questo senso gli stoici pretendevano che la sanità, la malattia, il nostro corpo, e la maggior parte degli oggetti esteriori, sono cose indifferenti per noi, perocchè si ha indifferenza per quello di che uno può o approffittare o abusare; la virtù serve sempre a un buon uso, e il vizio ad un cattivo, e la sanità può adoperarsi così in bene che in male. Tra le cose indifferenti gli stoici chiamavano preferibili quelle che hanno in se qualche pregio, cioè la sanità, la robustezza, la beltà, la ricchezza, l'onore, ecc.; posponibili, anzi da fuggirsi, quelle che incomodano, cioè la malattia, la povertà, il dolore, ecc.; e quelle infine che non sono nè preferibili nè posponibili, come l'allungare un dito, o il curvarlo. Ma Aristone da Chio allegò contr' essi che la sanità, e tutto ciò che da essa dipende, non appartiene alla classe delle cose indifferenti preferibili; perchè il chiamarla preferibile è un porlà in certo modo fra i beni, e la differenza sta solo nelle parole, giacchè

non vi ha distinzione nelle cose intermedie fra la virtù e il vizio, le quali divengono preferibili o posponibili, a norma delle circostanze, non essendo sempre preferibile ciò che tale si chiama, nè posponibile necessariamente ciò che talor si rigetta.

Per combattere le determinazioni dommatiche delle idee annesse alle parole beni, mali, e cose indifferenti, gli scettici valevansi de' seguenti raziocinj. 1.° Se vi è un bene ed un male in natura, lo debbon essere indistintamente per tutto il mondo, in quel modo che ognuno prova il calore del fuoco, e il freddo della neve; ma non si danno nè beni nè mali, che sieno tali per tutti gli uomini. E in fatto si dee chiamar bene reale o tutto o soltanto una parte di ciò, che ciascuno qualifica con questo nome. Se noi vogliamo indicare tutto ciò che da ciascuno si considera come un bene, noi distruggiamo la differenza ammessa fra i beni, i mali, e le cose indifferenti, perchè ciò che è bene per uno diventa un male per l'altro, ed eccita

l' indifferenza di un terzo. Epicuro, per esempio, chiamava un bene la voluttà; Antistene il cinico avrebbe voluto più presto perder il sonno che aspirare a cotal voluttà: dunque la credeva un male; e gli stoici la dichiararono cosa indifferente e di nessuna importanza. Cleante disse ch' ella non è conforme alla natura, nè ha la menoma dignità nella vita; Archedemo pensò ch' ella fosse così naturale quanto l'esistenza de' peli sotto le ascelle, ma non avesse dignità e non meritasse veruna considerazione. Pretese Panezio ch'ella è in parte conforme, e in parte contraria alla natura. In conseguenza se ciò che pare un bene a ciascuno lo è veramente, la voluttà sarà al tempo stesso un bene, un male, ed una cosa indifferente, giacchè Epicuro la considerava come un bene, Antistene come un male, e gli stoici come cosa indifferente. Dunque tutto quello che ciascun chiama bene non lo è realmente.

2.° Per ammettere che quello che a ciascuno pare un bene meriti realmente questo nome, bisognerebbe che noi fos-

simo dotati di una facoltà particolare, onde poter colpire le differenze delle cose, di cui si formano le idee; bisognerebbe che noi potessimo determinare se ciò che uno crede essere un bene lo sia realmente, o nol sia. In questa supposizione la differenza sarebbe ben tosto evidente, o almeno suscettibile di essere provata. Ma non può avere una evidenza immediata, perchè quello che è fornito di cotale evidenza è concepito in una stessa maniera da tutti coloro, i cui sensi non sieno infermi, perocchè le opinioni son relative in quasi tutti i fenomeni; ma non tutte all'incontro sono unanimi rispetto al bene. Uno pretende ch'ei sia la virtù, o ciò che ne partecipa: l'altro vuole che sia la voluttà, ecc; dunque il vero bene non è evidente per tutti. Se fosse possibile di provare la differenza precedentemente indicata, che ogni setta filosofica argomenta secondo le sue proprie ragioni, ciascuna parimenti stabilirebbe il suo bene particolare, che non sarebbe nè quello della natura, nè quello di tutto il mondo. Non vi è

dunque bene in natura, perchè, posto che il bene individuale di ciascuno non è nè quel di tutti, nè quello che esiste nella natura, e che oltre il bene individual di ciascuno non vi è bene generale evidente, non vi è bene in nessun luogo.
3.° Se vi è realmente un bene, esso è desiderato in ragione del suo valore effettivo, perchè ogni uomo aspira a possederlo, in quel modo che cerca di fuggire il male. Se una cosa è desiderabile pel suo valore effettivo, bisogna aver desiderio o del desiderio stesso, o di qualche cosa che nol riguardi, come per esempio aspirare al desiderio delle ricchezze, ovvero alle ricchezze. Ma non hassi a desiderare il desiderio, perchè in tal caso non ci farebbe mestieri di cercar di ottenere ciò che desideriamo, per timore di non trovar più cosa alcuna da desiderare in progresso, e a fine che il bene non cessi di essere un bene per noi. Se il desiderio di mangiare e di bere è un bene egli stesso, noi non dobbiamo nè mangiar nè bere giammai per timore di privarci di questo bene. Tuttavia noi

teniam sempre dietro all' oggetto desiderato, ed anzi che il desiderio sia un bene egli stesso, noi dobbiamo più presto fuggirlo. L'amante brama di posseder la sua bella e di goderne: l'assetato brama di bevere onde per fine ad un desiderio che lo tormenta. Ma se si ha a desiderare tutt' altro fuor che il desiderio, codesto oggetto desiderabile o trovasi in noi, o nelle cose esterne. Se è fuor di noi, o ha, o non ha influenza sopra di noi; per esempio, un amico, un uomo probo, un figlio, ci procurano, o nò, un sentimento di ben essere: ci pongono, o nò, in uno stato dilettevole. Se questa influenza dell' oggetto esteriore è nullà, non si deve desiderare nessuna cosa esteriore; all' incontro s' ella opera effettivamente, sì che ci ponga in uno stato dilettevole, allora conviene desiderare, non già l'oggetto, ma lo stato ch' egli eccita. Tale stato però non è fuor di noi, ma in noi; dunque nessuna cosa esteriore può essere un bene desiderabile. Ma trà quelle che si trovano in noi non vi è nulla che si

possa desiderar come un bene: perocchè essendovi un tale oggetto, ei sarebbe o nel corpo o nell'anima. Non può essere nel corpo solamente, altrimenti nol conoscerèmmo, perchè la cognizione appartiene soltanto all'anima; rassomiglierebbe alle cose esteriori che nulla han di comune con noi: se avesse in se qualche qualità dilettevole che piacesse all'anima, sarebbe buono e desiderabile per questo titolo, e non già come semplice contatto materiale: per conseguenza nessun cangiamento materiale è per se medesimo un bene. Che se l'oggetto desiderabile, che si brama come un bene, fosse contenuto nell'anima, i dubbj esposti di sopra si presenterebbero ancora, perchè il giudizio di uno non combina con quel dell'altro; dunque ciascuno necessariamente ritien come un bene ciò che gli sembra esser tale; ma ciò che sembra a ciascuno esser un bene, non lo è realmente appunto per questa ragione. Ora, se non vi è nulla che sia un bene per se medesimo, nulla vi è pure che sia desiderabile per se medesimo: dunque non esiste il bene

reale. Lo stesso può dirsi del male, il qual cessa di esistere se non si ammette il bene, perchè l'uno è relativo all'altro, e questa sola relazione fa sì che si possano concepir tutte due. L'esempio della follia, che gli stoici dissero essere il solo male ammissibile, serve a provare la verità della precedente asserzione; ma Sesto dimostra con lungo discorso, che la follia non va considerata come un mal reale.

Contro questi scettici ragionamenti obbiettavano gli epicurei, che ogni animale fugge il dolore naturalmente, e senza bisogno di impararlo, e cerca il piacere. Appena venuto al mondo ei manifesta co' gridi la sensazione dispiacevole che il contatto insolito dell'aria fredda gli fa provare. Ma se la natura lo porta a desiderare il piacere e ad abborrire la fatica, conviene che l'uno sia naturalmente desiderabile, e l'altra debba anch'essa naturalmente evitarsi. Sesto risponde: coloro che mettono in campo quest'argomento non osservano, ch'essi fanno partecipi del bene i più miseri e spregevoli

animali, che provano parimenti la voluttà. Altronde la fatica non è cosa che debbasi assolutamente fuggire, perchè conserva la sanità, e nodrisce e fortifica il corpo, nè senza fatica giungono gli uomini al possesso della scienza ed alla perfezione nelle arti. Dall' altro lato tutto ciò che è dilettevole di sua natura non è assolutamente desiderabile; accade spesso che ciò che ci empie di gioja quando noi ne facciam prova la prima volta, ci riesce pesante quando se ne ripete il godimento, essendo della natura delle cose dilettevoli di commoverci ora in un modo, ora in un altro, secondo le circostanze. Que' che pretendono che il solo bene morale sia un bene, si valgono di esempj tratti dagli animali per provare che un tal bene morale sia desiderabile per se medesimo. Veggiamo, dicono essi, certi animali nobili, come i galli ed i tori, combattere a morte, senza che abbiano per iscopo nè la voluttà, nè altro piacer qualunque; ma l' uomo non sagrificherebbe mai la vita sua per la patria, i parenti, i figli

(non avendosi a sperar piacere dopo la morte), se un ben morale naturale nol determinasse a cotali atti di generosità. Sarebbe pazzia, risponde Sesto, a credere che gli animali summenzionati combattano sì fieramente per cagion dell' idea che hanno del ben morale. I difensori di tale opinione pretesero che il solo saggio sa apprezzare il ben morale, e che il cieco insensato non può conoscerlo. Il gallo e il toro che non hanno il discernimento del saggio non conoscono dunque il ben morale. Oltre a ciò quando codesti animali si battono sino alla morte di un de' due, ciò nasce unicamente dalla mira di riuscir vittorioso, e di regnare esclusivamente sull' armento. Ma talvolta egli è più bello e più nobile il lasciarsi vincere e il sottomettersi. Dunque la vittoria non è un bene assoluto; dunque è una cosa indifferente. Quando dicesi parimenti che il gallo, o il toro, o qualsivoglia altro animale dotato di molta forza tende verso il bene, perchè si conchiude che anche l' uomo aspira allo stesso fine? perocchè

ammettendo la prima proposizione, non perciò ne deriva l' altra necessariamente. Se si vuole che l' uomo faccia tutti gli sforzi per giugnere al bene, per la ragione che si trovano varj possenti animali, che sdegnano la voluttà e contrastano col dolore, bisogna ammetter pur anco che l' uomo è inclinato alla voluttà, perchè si trovano varj animali voraci e voluttuosi. Dirassi, è vero, che certi animali sono voluttuosi, e che l' uomo non è in questo caso; ma si risponde allora, che se un istinto naturale spinge alcuni animali verso il bene, non ne viene perciò che l' uomo tenda egualmente a pervenirvi. Si potrebbe obbiettare eziandio che gli animali aspirano alla vittoria ed al dominio per amore di questi vantaggi come tali, ma che l' uomo vi aspira, non per amor loro, ma pel diletto che l' anima sua ne risente; e ciò tanto maggiormente debbe ammettersi, quanto maggior del pari è il diletto che arrecano allo spirito umano gli onori, la celebrità, il credito, le ricchezze, e lo inducono a sopportare co-

raggiosamente le pene e le fatiche, onde procurarsi un piacere, che sì vivacemente il solletica. In questo modo spiegasi facilmente per qual ragione combatte egli valorosamente fino alla morte, e perchè sagrifichi la sua vita alla patria; perchè sebben perda la vita, pure, fin ch' egli esiste, si compiace della fama ch' egli acquisterà dopo morte. Si può congetturare, e non senza verisimiglianza, che molti rinunciano con premeditazione all' esistenza, perchè hanno opinione che la pubblica stima ed approvazione li onori dopo la morte loro; e che altri sopportino con coraggio la perdita della vita perchè sono persuasi, che se continuassero ad esistere soffrirebbero tormenti infinitamente maggiori, vedendo il nemico saccheggiare la lor terra natale, o commettere crudeltà ed infamie co' suoi. Vi ha dunque una quantità di ragioni, che possono indurre l' uomo ad eleggersi di suo pieno arbitrio una morte onorevole; e non è sempre l' entusiasmo del ben morale, che gli ispiri siffatta risoluzione, come i dommatici affettano di ripetere con tanto sussiego.

Fin quì la realità del bene e del male è stata rivocata in dubbio. Supponiamo ora l'esistenza effettiva di entrambi, e vediamo s' egli è possibile di viver felici ammettendo questa supposizione. I dommatici l' affermano positivamente. Colui, dicono, che ottiene il bene ed evita il male, è felice; l' arte di ben vivere consiste a saper distinguere il bene dal male, ed acquistare la felicità. Gli scettici all' incontro sostengono, che coloro che ammettono l' esistenza di un bene e di un male assoluti, sono miseri ed infelici, laddove quelli che nulla decidono, e che astengonsi dal pronunciare, godono un più sopportabile e lieto destino. Di che saremo chiaramente convinti dopo un profondo esame della quistione.

Ogni e qualunque infortunio nasce da una certa inquietudine, che gli uomini provano perchè sentono violento desiderio di una cosa, o invincibile ripugnanza per un' altra. Ma ciò che considerano come un bene bramano essi ardentemente, e ciò che lor pare un male fuggono per quanto possono. Dunque l' in-

fortunio deriva dal desiderare i beni e dall' evitare i mali: perocchè il dommatico, il qual crede che gli uni son buoni e gli altri cattivi, che perseguita i primi e fugge i secondi, trovasi appunto per ciò sempre agitato e sempre infelice. Diffatto, o ciò che si desidera è realmente buono, e ciò che si evita realmente cattivo, o soltanto una parte di ciò che l'uomo brama è desiderabile, e soltanto una parte di ciò che abborre è da evitarsi, o finalmente le cose sono relative in tal guisa, che l'una sia da desiderarsi o da evitarsi relativamente a un dato individuo, senza che si possa dire che sia per se medesima o desiderabile o aborribile. Se ciò che ciascuno aspira a possedere in qualsiasi modo è un bene assoluto, e ciò che fugge è un male egualmente assoluto noi conduciamo allora una vita contradittoria, atteso che dobbiamo necessariamente desiderare e fuggire al tempo stesso la stessa cosa, desiderandola perchè alcuni la credono un bene, ed evitandola perchè alcuni altri l'aborrono. È ben vero che si può viver così, ma

non si ha mai calma nè tranquillità. Egli è impossibile l'andar esente di affanni quando si vuol tener dietro a ciò che si crede esser buono, e schivare il contrario. L'ardente desiderio di possedere pone in estrema ansietà sino a tanto che non si giunge al termine de' suoi voti. Infine non godesi tranquillamente la cosa nemmeno quando è posseduta, sì perchè eccita una gioja smoderata, e sì perchè si ha sempre timore che sfugga e si perda. Lo stesso dicasi dei mali; ancorchè non se ne provi, pure non si è quieto, perchè la cura che convien darsi per evitarli è già per se medesima un soggetto di agitazione continua; che se all'incontro se n' ha, non ischivasi il dolor che cagionano, mentre si studiano i mezzi di liberarsene. Ma si ammetta che nulla vi abbia che sia assolutamente desiderabile o evitabile, perchè ogni cosa si riferisce in qualche modo ad un'altra; e secondo la diversità dei tempi e delle circostanze si può bramare, o si debbe schivare; in tal caso si vive vita felice e senza inquietudine, non

si usa di verun bene, non si lascia opprimersi da verun male, sopportansi con calma e magnanimità gli avvenimenti portati dalla necessità, vivesi in somma libero d'ogni affanno, e di tutti i tormenti generati dalla idea chimerica che vi sia un bene e che vi sia un male. Ne risulta pertanto che chi ammette l'esistenza de' beni e de' mali non può viver felice.

Nè va meno evitato ciò, che produce il male, che il male istesso. Se dunque il dolore è un male, bisogna schivare la causa che lo produce, quanto il dolore istesso; e se la morte è un male, tutto ciò che distrugge la vita si annovera tra i mali. Ora, le cose da taluni riguardate come beni assoluti producono de' mali; per conseguenza vi sono alcuni beni, che pel loro effetto son mali, e rendono infelice, come quei che producono la sete delle ricchezze e degli onori, la gelosia, la voluttà, ecc. Colui che considera una cosa come un bene, e che la desidera avidamente, cade senz' avvedersene nel vizio corrispondente. Un uomo, per

esempio, dominato dal pregiudizio che la ricchezza sia un bene, non risparmierà nè fatiche nè cure per ammassare tesori; ma ciò non è altro che essere avaro: dunque colui che considera la ricchezza come il sommo bene, e cerca di procurarsela, prende il vizio dell'avarizia. Lo stesso può dirsi de' pregiudizj che inducono a credere essere beni gli onori e la voluttà. Per conseguenza, se ciò che produce un male lo è realmente, e se le cose, che alcuni filosofi dicono esser beni, generano mali di ogni spezie, fa d'uopo convenire che que' pretesi beni sono realmente mali, visto il modo con che agiscono. Si fa l'obbiezione che il desiderio de' beni sia un male per colui che li brama, che la sete delle ricchezze e degli onori porti necessariamente con se l'inquietezza, ma che ottenuto una volta lo scopo, ogni affanno e ogni tormento scompare: che quegli che è divenuto ricco più non cerca ricchezze, e quegli che ha gustato la voluttà cessa di correrle dietro; che a guisa di un animale, disceso da una vetta per bere,

è costretto dal dolore a cercare la voluttà, ma gusta una perfetta calma, estinti che abbia i suoi bisogni, così l'uomo che desidera un bene prova per necessità qualche turbamento. Questa proposizione, dice Sesto, non è sostenibile, e la cosa non va di tal passo; perocchè quando gli uomini hanno acquistato ciò che essi chiamano beni, l'idea di non poter goderne esclusivamente contribuisce vieppiù ad inquietarli. Egli è unicamente per la speranza di giugnere ad un possesso esclusivo, che i beni sembrano preziosi e degni di venir cercati: dunque eccitano gli uomini alla gelosia ed alla invidia, e per la stessa ragione il desiderio di acquistarli non va mai scompagnato da turbamento e da pena, e il possederli è sorgente de' mali infiniti. I mali trovansi nel caso perfettamente simile. Colui che crede alla esistenza di certi mali assoluti, come l'ignominia, la povertà, la cecità, il dolore, la malattia, la demenza, sarà vivamente tormentato non solo da essi, ma anche da più altri che ne sono la conseguenza: e se accade

che ne sia preso, i dispiaceri che ne risultano vengon pure accresciuti dalla idea ch' ei se ne forma: se poi non li prova, non perciò vive tranquillo, perchè, o cerca schivarli, o il timore di provarli non l' abbandona giammai. All' incontro, quando la ragione ha mostrato che nulla per sua natura non è nè buon nè cattivo, la tranquillità rinasce, e vivesi vita placida e serena.

Sesto fa dipoi vedere che la filosofia dommatica non può offerire il menomo soccorso contro l' agitazione dell' animo. Suppongasi diffatto che beni e mali si dieno, bisogna, quando uno desidera un bene come bene, o fugge un male come male, o dirgli che il bene non dee desiderarlo, nè il male fuggirlo, o mostrargli che ciò cui tien dietro val troppo poco per meritarsi di eccitar le sue cure: che debbe aspirare a qualche cosa di più: che la ricchezza, per esempio, è meno importante della virtù, e che questa a preferenza dell' altra convien ricercare; o finalmente provargli che una cosa meno importante è più difficile

ad acquistarsi di un' altra di maggior valore. Ma l' opinione che non si dee nè cercare il bene, nè fuggire il male, differisce totalmente dalla dottrina dei dommatici, i quali insegnano al popolo a desiderare o ad aborrire tai cose o tali altre. Se si pretende che alcune cose, come di minore importanza e di poco o nessun conto non debbansi ricercare, convien procurare di ottenerne altre degne di preferenza; ma così non si pone mai termine alla agitazione, e soltanto se ne cangia la direzione, perocchè se lo inseguimento del primo oggetto cagionava inquietudine, quello del secondo la cagionerà parimenti: dunque la filosofia non farà che cangiare una malattia in un' altra. Nè si può dire che il turbamento eccitato in vece dell' altro sia meno violento, perchè l' uomo ha del novello bene che è consigliato di cercare una opinione simile a quella ch' ei si era fatta del bene, da cui fu distolto e che lo agitava. Che se il dommatico pretende assolutamente che tal cosa sia meno utile, ma offra maggiori difficoltà, ei stabilisce

un paragone tra un oggetto da scegliersi o da fuggire, ma non calma lo spirito. Non riman dunque altro mezzo che di adottare la massima degli scettici: non si pone un termine alla agitazione dello spirito, e non si rende felice la vita, se non allora che a colui che fugge un male o che desidera un bene si dimostra, che non si dà nè mal nè bene in natura.

Questa conseguenza pratica dello scetticismo è da Sesto sviluppata più lungamente. Si è felice quando la vita scorre placida, serena, e contenta. Ma i pretesi beni e mali o posano sulla opinione, o sulla necessità. I beni d' opinione, quei beni che gli uomini cercano in virtù di un preventivo giudizio, o sono cose esteriori, come la ricchezza, il credito, la nobiltà, o sono riferibili al corpo, come la bellezza, la forza, l' agilità, o finalmente spettano all' animo, come il valore, la giustizia, la saggezza, la moderazione, e, generalmente parlando, la virtù. Mali d' opinione sono quelli che a questi corrispondono. I beni ed i mali diventano necessarj, quando dipendono

dalla impressione fatta sulla sensibilità irragionevole, che nessuno ha il poter di cangiare, come sono il piacere e il dolore. Vedemmo di sopra che gli scettici non stimavano felice colui che ammette l' esistenza de' beni e de' mali naturali, e non davano importanza veruna ai beni e mali d' opinione; ma eran pure costretti di cedere rispetto a quelli necessarj: atteso che lo scetticismo non può distruggere il male, che deriva, non già da una falsa opinione, o da un errore dello spirito, ma bensì da una impressione involontaria sui sensi. Invano si tenterebbe di provare all' uomo tormentato dalla fame e dalla sete, ch' egli non sente verun bisogno, o di persuadergli che non si consola quando gusta il piacere di estinguere la sua sete, o di soddisfar l' appetito. Ora, dicevano i dommatici, qual vantaggio può recare alla felicità il non pronunciare il proprio giudizio quando noi viviamo nella agitazione, e che l' inquietudine ci rende tristi e sventurati? Immenso vantaggio ne risulta, rispondono i seguaci di Pirrone:

perchè quantunque lo scettico sia turbato dalla presenza di ciò che gli occasiona il dolore, pure ei sopporta il male con assai maggiore pazienza che il dommatico: 1.° Vi ha gran differenza tra il volgo, che, aspirando a una moltitudine di beni e fuggendo una moltitudine di mali, è continuamente divorato da mille inquietudini che lo assediano come tante furie, e lo scettico, che ha solo una spezie di mali da sopportare e da fuggire. 2.° Ciò che lo scettico fugge come male non gli cagiona però grande agitazione; o esso è un leggier dolore o una piccola pena, come la fame, la sete, il caldo, il freddo, ed altri siffatti incomoducci che s' incontrano ogni giorno: ovvero è un dolore più vivo ed intenso che tutta l' arte medica appena per lo più riesce a palliare; o finalmente è un dolor moderato e continuo, come quello che accompagna alcune malattie. Nulla è più facile che il rimediare al dolor giornaliero, l' aver cura delle proprie vesti, il prendere gli alimenti, e le bevande: quindi fievolissima è l' inquietu-

dine da questo dolor cagionata. Un dolor forte, per quanto sia violenta l'agitazione da lui prodotta, finisce in quel momento medesimo nel quale cagionò tanto spavento, quanto un fulmine. Rispetto al dolor cronico, ma leggiere, ei non prolungasi per tutta la vita, non è di sua natura continuo, e lascia frequenti intervalli di riposo. E supponendo pure che estrema fosse l'agitazione, non sarebbe diffetto dello scettico, che soffre per necessità e contra genio, ma della natura che non ha riguardo alle leggi della umanità, ovvero di colui che si fosse acquistato il male per sua colpa. Colui che non pensa essere un male il dolore, il tollera perchè vi è pure costretto; ma colui che lo stima come l'unico male, e il solo stato contro natura per l'uomo, raddoppia con ciò le angosce ch'esso cagiona. Spesso un ammalato sopporta tutti gli spasimi di una operazione chirurgica con una costanza esemplare, senza gemere, e senza pure scolorarsi, perchè sente soltanto il dolor cagionato dal tagliente stromento, mentre

ed a fuggire, e colui che nulla desidera e nulla fugge è inetto ad eseguire la menoma azione, e vive soltanto una vita vegetativa. Per provare ch' egli è in contraddizione con se medesimo si allega il seguente esempio: trovasi egli in poter di un tiranno che vuole astringerlo ad una azione infame? ei non farà quello che gli verrà imposto, e preferirà di darsi volontariamente la morte, ovvero eseguirà l' ordine del despota per timor del supplicio. Sceglierà dunque un partito, e lascerà l' altro. Ma questo è il contegno d' un uomo convinto che alcune cose hanno a desiderarsi ed alcune a fuggirsi. Coloro che giudicano in cotal modo, dice Sesto, ignorano che lo scettico non regola la vita sua a seconda de' suoi filosofici ragionamenti, perocchè in tal caso avrebbe a interdirsi ogni azione qualunque; ma ch' egli può bramar certe cose ed altre schivare per una osservazione, che non ha nulla di comune con la filosofia. Se un tiranno lo obbliga a commettere un delitto, egli prenderà questa o quella risoluzione con-

forme alla natura stessa della cosa, ed alla idea ch' egli ha delle leggi ed usanze della sua patria; ma saprà meglio dei dommatici sostenere i cattivi trattamenti e le crudeltà, perchè non è com' essi schiavo dell' opinione.

I dommatici pretendevano eziandio insegnar l' arte di vivere. Epicuro perciò definiva la filosofia l' arte di procurarsi una vita felice col mezzo delle ricchezze. Ma gli stoici andavan più in là: dicevano che la sapienza, come scienza de' beni, de' mali, e delle cose indifferenti, è l' arte di vivere, e che basti il possederla per aver bellezza e ricchezza. Diffatto uno è ricco quand' abbia in poter suo la cosa più importante di tutte: tal' è la sapienza: il saggio pur la possiede, dunque il solo saggio è ricco. Bello è ciò che è amabile: il solo saggio è amabile: dunque il solo saggio è bello. Siffatte illusioni seducono la gioventù, ma son prive di fondamento. Ciò che credesi esser l' arte di vivere, e ciò che stimasi doverci render felici, non è già un' arte, ma bensì un aggregato di mol-

tissime e diverse arti. Secondo Epicuro è una cosa; è un' altra secondo gli stoici; un' altra ancora secondo i peripatetici. Convien dunque o esercitare codeste tre arti insieme, o una di esse, o nessuna. Non si può esercitarle tutte, perchè si contraddicono, volendo una che si fugga una cosa che l' altra dice aversi a desiderare, e non potendosi nel tempo stesso cercare e fuggire un oggetto. Se vuolsi esercitarne una sola, o la scelta sarebbe arbitraria, e ciò non può essere, perchè sarebbe lo stesso che ammetterle tutte tre, o sarebbe diretta dalle qualità preferibili di quella che verrebbe adottata. E in questo caso vuolsi egli presceglier quella che vien dichiarata buona da altri, o da se? Ma non si può aver fidanza in quella che da se stessa dichiarasi per migliore, ovvero bisogna averla in tutte: perchè se vi si ha fidanza per la ragione che dichiarasi da se stessa preferibile, converrà parimenti aver fidanza nelle altre, perchè ciascuna assicura di meritarsi la preferenza. Nè si dee prestar fede a quella

che altri dichiari essere la migliore: perocchè se essa debb' essere giudicata da un' arte diversa da lei, questa pure si trova nella necessità di esserlo da un'altra, ec. Se dunque non si può esercitare nè tutte le arti della vita, nè una soltanto di esse, altro non resta che di tutte rifiutarle; tanto più che, essendo esse molte, chi ne adotta esclusivamente debbe per necessità inevitabile essere infelice, sì per le ragioni disopra esposte, come per la seguente. Ogn' uomo è mosso da una inclinazione perturbatrice, che lo porta a bramar le ricchezze, la voluttà, la gloria; ora, o l' una o l' altra delle sette dommatiche favorirà il gusto che lo domina. S' egli è avaro o ambizioso, la filosofia peripatetica infiammerà sempre maggiormente queste passioni, contando ella nel numero de' beni la ricchezza e gli onori; se ama la voluttà, verrà rinforzato il suo genio dalla dottrina di Epicuro, che gli dipinge la voluttà come il colmo del ben essere; se la sete della gloria il divora, lo stoicismo renderà più profonde radici del

sentimento che lo agita, perchè secondo questo sistema non vi è altro bene che la virtù, o ciò che ne porta l'impronto. Quindi ciò che i dommatici chiamano arte della vita, serve più presto a favorire anzi che ad estinguere il male.

Suppongasi nondimeno che diasi un' arte di vivere, rispetto alla quale tutti i filosofi si trovin d'accordo, e che quest'arte sia quella degli stoici. Noi però non potremmo conformarvici perchè essa strascina seco un gran numero di varj mali. E diffatto, se l'arte del vivere, nella sua qualità di sapienza, è una virtù, e se il solo saggio possiede la virtù, e che gli stoici non sieno saggi, essi non possederanno la virtù, e per conseguenza ignoreranno l'arte del vivere: ignorandola, non potranno insegnarla agli altri; e siccome, giusta l'opinion loro, non si dà arte veruna, così quella del vivere non si dà parimenti. Un'arte è un sistema di idee, ed una idea, secondo gli stoici, è l'assenso dato ad una immagine intelligibile. Ma non si dà immagine intelligibile, non possedendo

noi veruna facoltà che ci ponga nel caso di conoscerla per un carattere certo: dunque non si danno nè idee, nè sistemi di idee, nè arti. In secondo luogo, se l'arte del vivere, ossia la sapienza, tratta de' beni, de' mali, e delle cose indifferenti, essa, o differisce dai beni, che sono il suo oggetto, o è un bene essa stessa. Nel primo caso quest' arte non si dà, perchè abbiamo veduto che non vi ha nè beni nè mali; nel secondo caso è l' arte di se stessa; locchè diventa assurdo, perchè ciò di che vi è l' arte si intende prima dell' arte. La medicina è la scienza delle cose salutari, nocevoli, e indifferenti; ma cose salutari e nocevoli vi erano prima della medicina. Gli stoici stessi dicono che la dialettica è l' arte del vero, del falso, e di ciò che non è nè falso nè vero; esistono dunque prima della dialettica il falso, il vero, e ciò che non è nè vero nè falso. Ora, se la sapienza fosse la scienza di se medesima, bisognerebbe che avesse esistito prima di se medesima. Questa ragione adunque dimostra che non si dà

una sapienza, ossia un' arte del vivere. In terzo luogo ogni arte ha principj e regole tecniche e scientifiche; quella del vivere non ne ha, come lo provano le massime de' medesimi stoici riferite da Sesto: perchè conformandovisi si opera in un modo contrario alle leggi, e se queste non si osservano diventano inutili. Altronde, ogni arte che sia puramente astratta, come la geometria e l'astrologia, che si riferisca alle azioni subbiettive come l'arte militare, o che consista nel produrre un' opera esteriore, come la pittura e la scultura, porta un carattere particolare, che la distingue da tutte le altre cose. Quella del vivere non offre nulla di somigliante, dunque non si dà. Diffatto ciò che appartiene in comune al musico ed a colui che non è musico, non entra negli oggetti spettanti alla musica: la gramatica non si occupa delle cose comuni al gramatico e a chi non l'è; finalmente non si pone fra le attribuzioni di un'arte in generale ciò che tanto si pratica da colui che la ignora, quanto da colui che la esercita. In con-

seguenza quello che è comune al saggio ed allo stolto non appartiene alla sapienza, e non è proprio di lei: eppur vi ha tali azioni che lo stolto eseguisce egualmente bene del saggio. Se noi pretendiamo essere conforme alla sapienza l'onorare i genitori, e il restituir fedelmente un pegno affidato, noi troviam non ostante alcune persone, cui si ricusa il titol di sagge, e che pur fanno simili azioni. Dunque le azioni del saggio non hanno nulla di particolare, che permetta distinguerle da quelle dello stolto: dunque non vi è sapienza: dunque non si dà arte del vivere.

A quest'ultimo argomento contro l'esistenza di una scienza della vita opponevano i dommatici varie obbiezioni, che Sesto imprende a confutare. Il saggio e lo stolto ben possono, dicevan essi, fare le stesse azioni; ma per distinguere la sapienza dalla stoltezza non trattasi che di esaminare se codeste azioni fossero o non fossero eseguite dietro una regola dell'arte del vivere. Lo stolto può come il saggio onorare i suoi genitori, ma sol-

tanto il saggio li onora con cognizione di causa, sol egli possiede l'arte di tutto fare con le migliori intenzioni possibili. Coloro che queste obbiezioni presentano, replica Sesto, rassomigliano ad un uomo che finga di esser sordo e parli di tutt'altro fuor che di ciò di che si discorre. Noi proviamo che il saggio non si distingue dallo stolto con veruna delle sue azioni, e i dommatici non possono sconvenirne. Ma essi invece sostengono che le azioni comuni ad entrambi provengono ora dalla stoltezza ed ora dalla sapienza; e ciò è impossibile il dimostrare. Come si giunge a distinguere che una data azione sia frutto della sapienza o della stoltezza, quando nulla lo indichi nell'azione stessa comune allo stolto ed al saggio? V'è chi crede conoscersi la differenza del principio delle azioni dall'andamento regolare e sempre uguale, che i saggi mantengono. Egli è proprio dell'artista meccanico di far tutto uniforme e con lo stesso fine: così il saggio rassomiglia costantemente a se stesso nelle sue azioni eque: locchè non accade nello

stolto. Siffatto giudizio, risponde Sesto, pare in contraddizione con la natura; egli è desiderabile, ma non reale, che si dia una maniera di vivere conforme ai principj scientifici. Ciascun uomo debbe regolarsi a norma delle circostanze, e non può tener sempre lo stesso genere di vita: anzi il saggio dee men di un altro avere una condotta uniforme, perchè sa egli calcolar meglio l'incostanza delle cose e le variazioni della fortuna. Oltre a ciò, se veramente si desse un'arte della vita, non sarebbe essa più utile a nessuno quanto al saggio che la possiede, perocchè gli insegnerebbe a moderarsi nelle ricerche de' beni e nell'avversione de' mali. Ma la sapienza non gli serve a nulla, come si vedrà. Chiamasi moderato il saggio, sia perchè non desidera verun bene e non fugge verun male, sia perchè ha sufficiente ragione per vincere i cattivi desiderj che si eccitano in lui. Nel primo caso ei non merita l'epiteto di moderato, perchè non può astenersi da ciò ch' ei non ha. Non si può dire che l'eunuco sia continente, nè che sia fru-

gale colui che ha lo stomaco debole, perchè non sentono verun desiderio, l'uno per la voluttà, l'altro per gli alimenti. Nel secondo caso, si dee prima convenire che la sapienza non porti veruna utilità al saggio, giacchè il veggiam tormentato continuamente dalle sue passioni, e aver bisogno di soccorso onde reprimerne la frega; e in secondo luogo si dee convenire che questo medesimo saggio è più infelice dello stolto, perchè domando l'inclinazione che lo guiderebbe al male, prova una agitazione sommamente maggiore che l'insensato, il qual soddisfà tutti i suoi gusti.

Basterebbe l'aver provato non darsi l'arte del vivere per conchiuderne che dunque non si può insegnarla. Ma lo scettico acconsente ad ammettere che si dia, provando però che non si può comunicarla a nessuno. Ogni insegnamento esige una cosa che si insegni, un maestro, uno scolaro, ed un metodo; ma nessuna di tai condizioni è certa e riconosciuta: dunque non si dà insegnamento.

1.° Insegnando una cosa, si mostra agli

altri ch' ella esiste e non esiste. Ciò che non esiste non può essere insegnato perchè non ha attributi. Se fosse atto ad essere insegnato, il niente sarebbe vero, e non potrebbesi insegnar nulla di vero: donde risulterebbe l'assurdità che quanto si insegnasse sarebbe falso. Nemmeno ciò che esiste può essere insegnato, perchè o si insegnerebbe qual è, o diversamente di quel che è. Nel primo caso non si potrebbe insegnare che una cosa è, perchè, se fosse possibile di farlo, ciò che potrebb' essere insegnato non sarebbe nulla. Nel secondo caso, si insegnerebbe quello che è un accidente di ciò che non è: e quì vi ha contraddizione. Sesto dimostra parimenti che l'oggetto dell'insegnamento debbe essere materiale o immateriale, e suscettibile di colpire i sensi, o astratto, ma che non può essere insegnato per veruno di questi due attributi. Di più, ciò che debb' essere insegnato è vero o falso. È chiaro che il falso non si potrebbe insegnare. Ma è problematico che la verità esista, come si è visto di sopra, ed

una cosa problematica non può essere giammai oggetto di insegnamento. Finalmente ciò che vuolsi insegnare è, o non è, un oggetto dell' arte. Se non è oggetto dell' arte, non fa mestieri insegnarlo. Se lo è, o è chiaro per se medesimo, ovvero è oscuro: se è chiaro per se medesimo, è inutile di insegnarlo; se oscuro, il suo diffetto di evidenza impedisce parimenti che venga insegnato. 2.° Se poi è provato che l' esistenza delle cose, che si hanno a insegnare è problematica, non vi è più nè maestro nè discepolo, perchè l' uno non ha nulla da insegnare, e l' altro nulla da apprendere; e se non vi è oggetto di insegnamento, se non può esservi nè maestro nè discepolo, non vi ha pure metodo di insegnare.

Se l' arte della vita potesse comunicarsi ad altri, bisognerebbe che fosse insegnata dal saggio al saggio, o dallo stolto allo stolto, o dal saggio allo stolto, o dallo stolto al saggio. Il saggio non può insegnarla al saggio, perchè entrambi posseggono già la virtù, e nessun d' essi ha bisogno dell' altro. Lo stolto non può

INDICE

DEL PRESENTE VOLUME

Che contiene la continuazione del Prospetto della filosofia Antica, *ossia della Parte prima della* Introduzione *alla* Storia della Filosofia moderna.

Cap. XXIII. *Aristotele.* . . . . . pag. 5
Compendio generico del suo sistema . » 11
Sua teoria dell' intelletto . . . . . » 19
Applicata all' ordine scientifico . . . » 40
Sue idee generali o Categorie . . . . » 42
Logica . . . . . » 46
Topica, o Dialettica . . . . . » 54
Fisica, o storia della natura . . . . » 56
Applicata al moto . . . . . » 74
» All' infinito. . . . . » 77
» allo spazio . . . . . » 81
» al tempo . . . . . » 87
Conseguenze che ne derivano . . . » 90
Teoria ontologica, o metafisica . . » 111
Sua filosofia pratica . . . . . » 143
Suo sistema morale . . . . . » 161
» politico . . . . . » 197
Sua repubblica . . . . . » 219
Vero carattere della filosofia d' Aristotele. » 227
Cap. XXIV. *Teofrasto* . . . . . » 242
Strabone il fisico . . . . . » 246
Cap. XXV. Accademia Antica . . . . . » 248
Speusippo. . . . . » 250
Xenofane . . . . . » ivi
Polemone, Crantore, e Crate . . . » 251
Cap. XXVI Nuova Accademia . . . . . » 255

Arcesilao . . . . . pag. 255
Carneade . . . . . » 261
Crisippo . . . . . » 267
Clitomaco . . . . . » 271
Cap. XXVII. Del Pirronismo . . . . . » 272
Pirrone . . . . . » ivi
Sua scuola, e suoi seguaci . . . . . » 283
Timone . . . . . » 285
Enesidemo . . . . . » 288
Cap. XXVIII. *Sesto Empirico.* . . . . . » 291
Sue ipotiposi, e sistema scettico . . . » 293
Applicato alla esistenza di Dio . . . » 304
» alle causalità . . . . . » 310
» al tutto e alle parti . . . . » 315
» ai corpi . . . . . » 319
» ai principj geometrici . . . » 324
» allo spazio . . . . . » 327
» al moto . . . . . » 332
» al tempo . . . . . » 349
» ai numeri, o elementi delle cose » 365
» alla morale . . . . . » 387
» all' arte di vivere . . . . . » 424

Errori	*Correzioni*
pag. 267 lin. 18 storico,	leggi stoico.

Prezzo del presente tomo.

Fogli 18 1/2 a cent. 16 cad.	lir.	2.	96
Legatura.	»	—.	10
	lir.	3.	6
Spesa di porto.	»		
Totale lir.			

NAG 2615178

Digitized by Google

Digitized by Google

Digitized by Google

Digitized by Google